

# EXCEPÇÃO E PODER EM SCHMITT, FOUCAULT E AGAMBEN

Miguel Ângelo Mendes Lago

---

Dissertação de Mestrado em Filosofia Política

JANEIRO DE 2011

Miguel Lago, *Excepção e poder em  
Schmitt, Foucault e Agamben*, 2011



Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Política, realizada sob a orientação científica do  
Professor Diogo Pires Aurélio

Declaro que esta Dissertação é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

---

Lisboa, 31 de Janeiro de 2011

Declaro que esta Dissertação se encontra em condições de ser apresentada a provas públicas.

O orientador,

---

Lisboa, 31 de Janeiro de 2011

## **RESUMO**

### **EXCEPÇÃO E PODER EM SCHMITT, FOUCAULT E AGAMBEN**

**por MIGUEL ÂNGELO MENDES LAGO**

**PALAVRAS-CHAVE:** Excepção, Poder, Biopolítica e Crítica

A presente dissertação tentará mostrar a pertinência de uma concepção crítica da filosofia política, através do estudo de duas questões chave, a excepção e o poder, em três figuras maiores da filosofia política contemporânea, a saber Schmitt, Foucault e Agamben. Tendo o desenvolvimento destas duas questões como fio condutor do nosso trabalho, tentaremos traçar um percurso essencial desta atitude crítica que, não só caracteriza, mas também define a filosofia política enquanto saber prático, em que seja evidente a relação, o compromisso matricial entre o pensamento político e a história.

Autoridade é o que é do autor.

Só a autoridade confere autoridade.

A autoridade não é uma quantidade.

Todo o homem é teatro de uma inexpugnável autoridade. (...)

A liberdade conhece-se pelo seu fulgor. (...)

Pode prender-se um homem e pô-lo a pão e água. Pode tirar-se-lhe o pão e não se lhe dar a água. Pode-se pô-lo a morrer, pendurado no ar, ou à dentada, com cães. Mas é impossível tirar-lhe seja que parte for da liberdade que ele é.

Ser-se livre é possuir-se a capacidade de lutar contra o que nos oprime. Quanto mais perseguido mais perigoso. Quanto mais livre mais capaz.

Do cadáver dum homem que morre livre pode sair acentuado mau cheiro – nunca sairá um escravo.

*A autoridade e liberdade são uma e mesma coisa.*

Mário Cesariny, *As Mãos na Água e a Cabeça no Mar*, in *Poemário 2010*, Assírio Alvim, Lisboa, 2009, poema do dia 15 Julho (o itálico é nosso).

## ÍNDICE

<b>Introdução .....</b>	<b>7</b>
1) Exórdio	
2) Génese da dissertação	
3) Plano da dissertação	
 <b>Capítulo I – A definição da filosofia política mediante a sua tarefa crítica.....</b>	<b>13</b>
1) A génese da filosofia política	
2) Filosofia política e crítica	
 <b>Capítulo II – Excepção e soberania: o conceito de estado de excepção segundo Carl Schmitt.....</b>	<b>25</b>
1) Contexto	
2) O essencial da doutrina positivista da identidade de direito e Estado	
3) O conceito de «estado de excepção» na doutrina da soberania	
4) Ditadura	
 <b>Capítulo III – A nova concepção do poder de Foucault e a biopolítica.....</b>	<b>37</b>
1) Contexto	
2) Analítica do poder	
3) A concepção jurídica do poder ou a crítica à soberania	
4) Biopolítica	
 <b>Capítulo IV – A teoria do estado de excepção de Agamben.....</b>	<b>47</b>
1) Contexto	
2) <i>Homo sacer</i>	
3) Biopoder e soberania: uma síntese frágil	
4) Noção de estado de excepção	
5) O estado de excepção tornou-se a regra	
6) O fenómeno	
 <b>Capítulo V – Conclusões.....</b>	<b>59</b>
1) <i>Éthos</i> crítico	
2) O fenómeno da excepção na actualidade	
 <b>Bibliografia.....</b>	<b>66</b>

## Introdução

*“O ponto de vista em que me coloco permite-me compreender que essas possibilidades opostas se coordenam. Não porque tente reduzir umas às outras, mas porque me esforço por captar, para lá de cada possibilidade negadora da contrária, uma última possibilidade de convergência.”*

Bataille, 1957, pp. 7.

### 1) Exórdio

Como em toda a tarefa do espírito empreendida com rigor, o processo de génese e construção desta dissertação foi longo e tormentório. Penso que esta experiência angustiante será comum ao noviço nas lides académicas, neste ambiente de trabalho vastíssimo que (re)produz filosofia, nova filosofia. De facto esta é a ideia que assombra todo o projecto, desde o mais baixo grau ontológico da sua potência, até à actualização definitiva em sede de rito académico: a novidade, ainda que modesta, é exigida ao resultado final. Mais do que um requisito de um trabalho filosófico de qualidade, trata-se de um mito<sup>1</sup> da instituição universitária moderna, que reporta á necessidade de auto-justificação de um poder instituído. Não é minha intenção, neste prefácio, criticar a universidade, muito menos indagar sobre a possibilidade da novidade e da originalidade em filosofia<sup>2</sup>, mas tão-somente dar conta de alguns dos problemas e desafios, na minha experiência pessoal, desta particular condição que é a de um aprendiz de filosofia a braços com o seu primeiro trabalho científico.

Daí que o contexto institucional, vivido em forma de pressão, é um factor que determina decisivamente o sentido das indagações apresentadas, pese embora, e

---

<sup>1</sup> O uso palavra «mito» é duplamente provocatório. Não pretendermos ajustar contas com a venerável e abundante história das teorias do mito, que, foram carregando o vocábulo com uma espécie de juízos epistemológico-morais, ora positivos, ora negativos, consoante o autor, a época, a disciplina. Aqui o seu emprego é muito mais ingénuo, mais modesto. Não desejamos descobrir afinal se a categoria de “mito” pode referir-se a uma estrutura fundamental, em que se encerra a verdade da natureza humana, ou se pelo contrário se trata de fantasia de uma humanidade pueril e pré-científica. O nosso escopo é simplesmente, acenar à mera hipótese - ou não passasse de uma provocação - de que duas instâncias consuetudinariamente antagónicas, que aparentam destruir-se mutuamente, podem estar relacionadas essencialmente.

<sup>2</sup> Vide a respeito o importante texto de Miguel Baptista Pereira, *Originalidade e novidade em filosofia – a propósito da experiência e da história*, (Pereira, 1977) que dá precisamente uma resposta a este problema.

correndo os enormes riscos da vagueação e da redundância, tentámos que a opção teórica pelo objecto temático almejasse um concreto núcleo da vida real das sociedades contemporâneas. Estando a nossa tarefa definida *a priori* nos trâmites normais da instituição académica, a sua índole filosófica não poderia renunciar à tentativa de superação das paredes da faculdade; não poderia, em nome do rigor universitário ou de uma pretensa «objectividade» científica, seguir um trilho livresco, grudado *às letras* dos livros, dependente da muleta da coerência sistemática da *obra* e zeloso custódio da reconfortante função do *autor*<sup>3</sup>. Sob a pena de dissolução da autonomia epistemológica da disciplina filosófica, i. e., de opinar em vez de filosofar, era forçoso o ousado acometimento de um objectivo historicamente comprometido. Foi na intenção de manter a fidelidade ao vínculo matricial que liga a filosofia à vida dos homens, não apenas à dos eruditos ou intelectuais mas sim, potencialmente, à de todos, que elegemos temáticas tão abrangentes e complexas. Tão vetustas, tão discutidas, que dão sinais de esgotamento, quer pela tradição da própria filosofia, quer pelo manancial de discursos das, agora ditas, ciências sociais, que durante o último século e meio têm vindo a dominar a produção de saber no mundo ocidentalizado. É por via desta sensação de um volume esmagador de conteúdos sobre determinado problema, de um conhecimento cuja veracidade histórica dura apenas alguns segundos, que a opressão da ideia de novidade se exerce, dissuadindo os audaciosos que ensaiam abordagens aos *limites*, aos da academia, mas também aos da filosofia.

## 2) Génese da dissertação

A ideia para a presente dissertação nasce de um encontro: o do estudante com os textos de dois mestres da filosofia do séc. XX, a saber Michel Foucault e Carl Schmitt. Foi na leitura desses textos, eleitos entre muitos outros com que vamos deparando ao longo do nosso aprendizado, que intuímos ecos de um plano fundamental, decifrámos signos de uma análise de rara argúcia. Não se trata de proselitismo, muito menos de um reclame de filiação escolar, desde logo porque são dois autores que têm pouco ou nada em comum. Para além de pertencerem a diferentes gerações de apartados contextos

---

<sup>3</sup> Para uma breve e concisa análise crítica da ideia de autor enquanto função discursiva, peão de um mais amplo jogo de poder na linguagem *vide* Foucault, 2006b, pp. 29 – 88.



geográficos, de um ponto de vista estritamente político, os seus respectivos pensamentos poder-se-iam classificar inclusivamente como antagónicos, irremediavelmente incompatíveis. Também não foi a posse da verdade o critério da nossa predilecção, como se aquela fosse o *εσχατθόν* de toda a filosofia, hierarquizando ideias, problemas ou até mesmo autores, conforme à própria proximidade desse fim último. É forçoso admitir que a justificação da escolha destes dois autores será menos de natureza objectiva do que subjectiva – leia-se no sentido epistemológico clássico de ambos os termos. Isto não significa que se trate de uma opção teórica sem critério, anárquica, nem sequer implica uma rejeição assertiva de toda e qualquer pretensão de objectividade discursiva. Pelo contrário, tentaremos partilhar com o leitor as razões que, após cuidado exame, nos levaram a destacar particularmente estes e não outros quaisquer filósofos da política. Apenas reconhecemos a influência significativa de uma intuição de carácter pessoal, ou melhor, de um aspecto biográfico, de uma sensibilidade singular, um factor emotivo que muitas vezes terá influenciado os aprendizes na escolha dos seus mestros.

Recentemente esta difícil síntese entre ambos os autores que, a um menos pungente olhar histórico-político aparentaram barricar-se em partes opostas da filosofia, suscitou entusiasmo e abundantes ecos não só nos meios da filosofia política<sup>4</sup>, o que não surpreende de todo, mas também nos da ciência (social da) política, em particular nos novíssimos *studies* das relações internacionais<sup>5</sup>, e isto sim é mais intrigante, dada a intempestividade de ambos os nossos filósofos no século do desenvolvimento científico. A possibilidade de que os dois pensadores comunguem da “mesma da lógica conceptual, que coloca a fundação da ordem na ruptura fundamental da excepção”<sup>6</sup>, que Sergei Prozorov, superando-nos em ousadia hermenêutica, denomina com a enigmática expressão de “extremismo ontológico”<sup>7</sup>, será para o nosso trabalho um postulado. E é

---

<sup>4</sup> Na linha desta problematização hermenêutica, destacamos também o justo protagonismo de Roberto Esposito (e. g., Esposito, 2004, pp. 18 e ss.).

<sup>5</sup> No circuito dos seminários e periódicos dos *international studies* realçamos, pela relevância, os *papers* de Sergei Prozorov e Mika Ojakangas, sobre este assunto. Elencamos, a título de exemplo, os documentos que integram a bibliografia do presente: Prozorov, 2007; Id., 2006; Id., 2004; e Ojakangas, 2001.

<sup>6</sup> Prozorov, 2004, p. 1. A livre tradução do inglês é nossa.

<sup>7</sup> *Ibidem*. Não obstante não tenha sido possível aprofundar o estudo da expressão, que traduziríamos por «extremismo ontológico», e logo correndo o risco de alguma ligeireza na crítica, julgamos digna de nota a objecção que, de súbito, ela nos suscitou no espírito, quanto menos para justificar a sua exclusão do nosso estudo. Nos discursos anglófonos da ciência das relações internacionais, pelo menos nos mais mediáticos, o termo *extremism* surge frequentemente enquanto sinónimo de fundamentalismo. Ora referindo-se tal expressão a uma atitude do pensamento filosófico, pouco importa para o caso se justa ou não, pode originar graves equívocos. De facto, em filosofia não há fundamentalismos, quaisquer que sejam as suas espécies, em todo os casos e de por definição, permanecem atitudes antagónicas e antitéticas. Uma coisa é

aqui que nos aparece a teoria do estado de excepção Giorgio Agamben, que ligando estes dois autores, com a ajuda de algumas teses centrais de Benjamin, demonstra resultados que não poderíamos ignorar.

### 3) Plano da dissertação

É, efectivamente, o abrangente e pungente trabalho de Agamben sobre o conceito de estado de excepção que nos permitirá delinear o percurso da tal racionalidade crítica perante a(s) instância(s) políticas, que perpassa e relacione intimamente Schmitt, Foucault e o próprio Agamben. Eis o caminho que nos propomos percorrer: sem descurar a heterogeneidade e idiossincrasias de cada um dos autores, i. e. dando conta da grande riqueza das respectivas pensamentos na exposição, tentaremos descortinar em cada um deles tal atitude de crítica política e filosófica, enquanto fio condutor que, apesar de tudo, os acomune. Este trilho pretende ser, simultaneamente, completo e fértil, não se dispersando em especulações que o privariam do bom rigor académico, nem se limitando a análises filológicas e históricas que o desproveriam de interesse filosófico. Para este efeito, a nossa estratégia passará tanto pela explicitação daquela atitude, como pela selecção dos temas a tratar segundo o mesmo critério, ou seja, os temas onde, em cada um dos três autores, a crítica, enquanto postura filosófica, seja preponderante. Foi então segundo este raciocínio que privilegiámos os problemas da excepção e do poder, pois neles, de facto, é evidente a tarefa crítica do filósofo, que questionando e expondo os limites e paradoxos do funcionamento dos hodiernos mecanismos políticos, contribuem para uma autonomização das consciências individuais que neles se encontram.

Assim, no primeiro capítulo, tentaremos definir, através da análise de dois dos seus momentos genéticos, quais as linhas principais desta atitude crítica no âmbito da filosofia política. Analisaremos o momento do nascimento da filosofia política, o seu conceito clássico, seguido de uma incursão pelo *Aufklärung* de Kant, enquanto conceptualização também «clássica» da crítica filosófica. Será então na tentativa de individuar categorias idiossincrásicas, que cruzando as suas diversas fases históricas,

---

ir à raiz dos problemas, questionar *omnis in totum* sem nenhuma garantia do amparo da verdade ou da certeza; outra totalmente diversa é ter dogmas.

desde o seu estádio clássico e sulcando a Modernidade, atraquem nos nossos dias, que conduziremos a nossa pesquisa. A pertinência deste gesto, justifica alguma eventual incúria no nosso sucinto exame, tal a amplidão do território que pretende abranger. Não obstante os «pulos» históricos que faremos, o escopo deste capítulo será precisamente fundamentar o critério de eleição dos três autores que analisaremos: são dos melhores exemplos, do século passado, de filósofos que entendam, melhor, que pratiquem a filosofia política numa modalidade crítica nos confrontos das instâncias políticas hegemónicas.

No encaço deste fio condutor, seguiremos uma ordem cronológica na exposição dos autores, com a finalidade de esboçar o traço histórico da contemporaneidade, mais precisamente do séc. XX, filosófica do supramencionado percurso de uma razão crítica. Os três capítulos seguintes, versarão então, sobre os autores determinados, passe a redundância, Schmitt, Foucault e Agamben respectivamente. O segundo capítulo então, tentaremos mostrar a teoria schmittiana da excepção – no seu vínculo matricial com a soberania, i. e. o poder político – enquanto intrinsecamente polémica, portanto com um escopo crítico, seja ao nível filosófico através da indagação radical dos *arcana* do poder, seja ao nível histórico-político, na sua oposição veemente a determinadas formas concretas de execução e organização políticas. O capítulo sobre Foucault incidirá exclusivamente sobre a questão do poder, pois para além de ser a questão emblemática deste autor, cujos estudos críticos no âmbito fizeram e continuam a fazer história da filosofia, é nela que se manifesta optimamente a já referida “lógica conceptual, que coloca a fundação da ordem na ruptura fundamental da excepção”<sup>8</sup> que o liga quer a Schmitt quer ao próprio Agamben, na tarefa crítica para que usa filosofia política. A questão do biopoder, fazendo uma ponte directa com a doutrina agambeniana, marca a revolução paradigmática que o filósofo francês operou na filosofia política contemporânea. O capítulo seguinte, i. e., o quarto, tratará em Agamben, perpassando ambas as principais questões dos capítulos anteriores, a sua teoria do estado de excepção, contextualizando-a no âmbito geral do seu projecto *homo sacer* – onde a questão do biopoder e a da soberania se fundem. O nosso enfoque aqui será naquela que consideramos a sua mais crítica tese, que mais não é do que o desenvolvimento de uma intuição fundamental de Benjamin ainda nos anos trinta, segundo a qual a «excepção

---

<sup>8</sup> Citado *supra* p. 4, Prozorov, 2004, p. 1.

tornou-se a regra», ou seja, a generalização do recurso ao estado de excepção, enquanto técnica de governo nas democracias ocidentais ou ocidentalizadas.

As conclusões seguirão duas vias, as que nos parecem mais pertinentes, tendo em conta a infinidade de possibilidades que a nossa, talvez demasiado, abrangente temática proporciona: por um lado, tentar reforçar, ou agora sim, demonstrar o nosso ponto de partida, atitude crítica implicada na politicidade da filosofia; pelo outro, tentar aplicar as análises filosóficas dos autores à situação política actual no ocidente. A primeira operação será tentada através da sistematização deste conceito, sob a designação foucaultiana de «*éthos* crítico da filosofia». E então, por via da identificação desta categoria nos autores estudados, tornar-se-á então claro e concluído o percurso daquele *éthos* (ἔθος) crítico da filosofia, cujos sinais nos propusemos evidenciar através das opções temáticas dentro de cada autor. O segundo ponto conclusivo deriva precisamente do gesto apenas descrito, ou seja, como uma das prerrogativas essenciais deste ἔθος crítico é precisamente a relação directa da filosofia política com a história, com a realidade concreta em que nasce e para a qual se dirige. Assim, elegendo a supracitada tese «a excepção tornou-se a regra» enquanto uma questão exemplar cuja essência filosófica é exactamente o ἔθος crítico, tentaremos fazer uma leitura da nossa, cidadãos e seres vivos ao interno de uma organização política, actualidade histórico – política.

## I – A definição da filosofia política mediante a sua tarefa crítica

*“A seriedade da indagação filosófica exige uma refundação constante, a qual, em permanente diálogo com a tradição, nos autorize o levantamento da nossa situação de homens contemporaneamente comprometidos.”*

Carvalho, 2002, p. 79.

Estudar problemas como a transgressão, o crime, a exceção, o anormal, inevitavelmente conduzirá à criação de, como diria Schmitt, conceitos limite<sup>9</sup>. À questão sobre a ou as características que tornariam tais problemas diferentes, nos conteúdos, nos métodos de abordagem, poderíamos responder de dois modos, um algo ingénuo e outro mais prudente. A esta resposta, a presente dissertação pretende ser mais um modesto contributo. Do outro modo, poderíamos responder, quase tautologicamente, que aqueles problemas são diferentes de outros como a ordem, a soberania ou o poder, pois justamente debruçam-se sobre *o diferente*. De facto, e excluindo desde já qualquer interpretação hierarquizante de problemas – e consequentemente de saberes – seria perfeitamente possível acomunar as questões do crime, da transgressão, da exceção, e contrapô-las às da ordem, da soberania, do poder, mediante uma categoria como a de *diferente*. Esta é a pertinência do modo imediato de fundamentar a especificidade de um problema, qual o crime ou a exceção, perante um conjunto mais vasto de questões tratadas tradicionalmente como políticos. Tentar delinear, aparentemente com critério, um grupo restrito dentro de um grupo mais abrangente de problemas, é um gesto que não patenteia alguma ingenuidade; antes pelo contrário, segue a boa regra da metodologia científica da definição o mais própria possível. Onde se encontrará então a candura no funcionamento da categoria do *diferente*? O que é que é transcurado afinal? Como foi já insinuado, esta categoria enquanto critério de apartamento de problemas pode levar o discurso a abrir os alicerces numa falácia, numa espécie de raciocínio tautológico: o critério da determinação da especificidade de um problema consiste nessa mesma. A via de saída de tal ambiguidade assentaria na pesquisa minuciosa orientada à clarificação do conceito de *diferente* que tornasse inteligível, ou até desmascarasse, o paradoxo aparentemente falacioso. Não é esta a sede apropriada, até porque se trata de

---

<sup>9</sup> Por exemplo em Schmitt, 1922, p. 33.

uma exigente empresa filosófica<sup>10</sup>; referindo este conceito e respectiva problemática, pretendemos apenas realçar os complexos e até movediços solos – o epistemológico e o ontológico – em que nossas indagações se acantonarão.

### 1) A génese da filosofia política

Os problemas epistemológicos são inevitáveis e possuem um particular e essencial nexos com as respostas metodológicas. A tradicional<sup>11</sup> definição dúplice que a filosofia, desde os seus tempos clássicos, dá da política, manifesta também a importância do prisma epistemológico. Política como actividade e política como conhecimento. Aristóteles relaciona ambas valências através de uma dinâmica fundamental, cujo mais alto momento consistiria numa acção (πράξις), cujo sujeito é vida (βίος) com substância ética, conduzida pela ideia felicidade (εὐδαιμονία) – individual e comum – como finalidade (τέλος) da existência. A concepção afluída, que Aristóteles cunha na *Política*<sup>12</sup>, assim como toda a sua terminologia técnica e respectivo aparato discursivo, iriam ter um futuro áureo, perpassando toda a tradição da filosofia política ocidental até aos tempos hodiernos. Quanto ao destino histórico particular da valência epistemológica da definição clássica, esta assumirá preponderância numa vereda autonomizante cujo tardio efeito moderno, sob a denominação de «ciência política», será um verdadeiro êxito. Numa determinada linha hermenêutica<sup>13</sup>, o desenvolvimento da ideia de um saber político também deslocou para um plano decisivo, o contributo da reflexão ética para a acção política; ou seja, a importância da função da ética nos processos de decisão política reside na racionalidade, que a modernidade filosófica com tanto afincado procurou por toda a parte, que imprime a um dos mais ambíguos fenómenos da vida dos homens, a saber, o *domínio* de uns e a obediência de outros.

---

<sup>10</sup> De que o importante livro de Gilles Deleuze *Diferença e repetição* (Deleuze, 1968), constitui um brilhante exemplo na filosofia do séc. XX.

<sup>11</sup> Vide Franzé, 2004, pp. 19 e ss.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Política*, 1252a – 1253b, *op. cit.* pp.49 e ss.

<sup>13</sup> Será no aspecto epistemológico da definição de política que, por exemplo Weber, um maduro filósofo moderno, erigirá o significado e alcance da ética na política. Vide a este propósito Franzé, 2004, pp. 62 e ss.

A distinção aristotélica entre ciência (ἐπιστήμη) prática e teórica<sup>14</sup> proporciona um solo mais básico à óptica epistemológica da política, que perspectiva aliás a fundamentação do presente trabalho. Os objectos da ciência teórica são as coisas que não estão sujeitas ao devir ou as que o encerram no seu interior; o seu método é a análise dos princípios ou das causas de tais objectos; o seu escopo é o conhecimento demonstrativo; e a sua faculdade é a parte teórica ou científica da alma racional. Esta forma de ciência compreende a metafísica ou teologia, a biologia, as matemáticas, a física e a psicologia. A ciência prática não tem como escopo um saber contemplativo, mas visa, por sua vez, uma finalidade muito mais concreta: o aperfeiçoamento da conduta humana; a sua faculdade própria está na parte racional alma e dá-se no que o filósofo designa por “saber prático” ou “prudência” (φρονέσις). Quanto ao método desta ciência procede menos pelo desvelamento de princípios e causas do que pela descrição clara dos fenómenos ligados às acções dos homens. Assim, a análise prática aplica-se às opiniões, que já existem, sobre esses fenómenos e tenta melhor os respectivos efeitos<sup>15</sup>. O seu objecto, e é neste que repousa o foco de interesse segundo a nossa perspectiva, caracterizado por se achar entre os humanos afãs, é a acção (πράξις), cujo múltiplo desdobramento sistemático compõe a conduta de um sujeito racional e reflexivo, quer ele seja individual (ἄνθρωπος) ou comunitário (πόλις). Na medida em que as acções dos homens dependem profundamente das suas lábeis vontades, são objectos essencialmente vulneráveis à mudança. Daí a necessidade de um apuramento rigoroso dos discursos práticos vigentes, esgrimidos na ágora em pelejas pelo poder, que refine progressivamente a linguagem ordinária das opiniões elevando-as ao estatuto de ciência (ἐπιστημή). Portanto, seguindo a reflexão aristotélica, o saber prático não procede pela dedução dos princípios imutáveis da natureza humana; o seu discurso não busca a pureza de um vocabulário técnico, universal e logicamente rigoroso, que o absolva da contingência da empiricidade de onde provém. De facto, o nosso filósofo observa<sup>16</sup> sagazmente que procurar o mesmo grau de exactidão da ciência teórica, nos fins e nos meios, não traz nenhum benefício para a ciência prática ou política, pelo contrário, é como se saísse do seu elemento, como se desnaturalizasse. Os negócios dos homens são intrinsecamente variáveis, e abordá-los com o espírito do físico ou do matemático implicaria uma redução fundamental dos fenómenos em questão. É precisamente a

---

<sup>14</sup> Vide a respeito Strauss e Cropsey, 1963, pp.130 e ss.

<sup>15</sup> Ivi p. 130.

<sup>16</sup> Ivi p. 131.

natureza mutável do seu objecto próprio que confere ao saber prático este, extraordinário quanto intrigante, estatuto de ciência contingente. É segundo estes critérios que Aristóteles irá instituir a filosofia política como a ciência prática por excelência<sup>17</sup>.

É necessário recuar ainda um pouco mais na história da génese da filosofia política para que encontremos Platão, o mestre do Estagirita. É ponto relativamente consensual entre os historiadores<sup>18</sup> que *A República*<sup>19</sup> (Πολιτεία), *O Político*<sup>20</sup> (Πολιτικός) e *As Leis*<sup>21</sup> (Νόμοι) são efectivamente os textos que inauguram aquela disciplina, tal como a conhecemos hoje, tal como o seu brilhante estudante a elevou a clássica. Pese embora, a diferença essencial entre a filosofia do professor e a do aluno, tão brilhantemente encenada na *Academia de Atenas* de Rafael, que faz com que o docente entenda a ciência (ἐπιστημή<sup>22</sup>) política de modo estático ou estanque, e o pupilo, dinamicamente. A imutabilidade e universalidade do objecto, ocultas pelas contradições de superfície do devir histórico, devem reflectir-se no respectivo conhecimento; consequentemente a ἐπιστημή, ou seja o conhecimento verdadeiro, não é condicionado pelas circunstâncias históricas, nem sequer pelas limitações do sujeito, ela é eternamente idêntica a si própria, uma vez mais imutável e universal. Eis a concepção platónica de ciência, logo a do saber político; toda a longa demanda pela Ideia de justiça empreendida na *República* – que aliás a um certo ponto depara-se com si mesma<sup>23</sup> – constitui, daquela concepção, um exercício exemplar.

---

<sup>17</sup> *Ivi* p. 130.

<sup>18</sup> *Vide i*vi pp. 35 e ss.; assim como Franzé, 2004, pp. 23 e ss.

<sup>19</sup> Platão, *A República*, Gulbenkian, Lisboa, 2001.

<sup>20</sup> Platon, *Le Politique*, Garnier Frères, Paris, 1969.

<sup>21</sup> Platon, *Les Lois* Gallimard, Paris, 1997.

<sup>22</sup> O conceito de ἐπιστημή (ciência) adquire um sentido muito forte e preciso em Platão: é o conhecimento da Ideia. Aristóteles terá bebido a sua noção de ciência teórica deste conceito (*vide* Reale e Antiseri, 1990, pp. 177 e ss.), no entanto resta um abismo entre os dois, um abismo a que mais tarde se dará o nome de *transcendência*, mas que por então, através de um movimento da ἐπιστημή, permanece alcançável para os homens. Não poderia existir em Platão uma duplicidade gnosiológica: uma é a verdade logo um é o caminho para conhecê-la, tudo o resto são diferentes graus e modos de erro, de imprecisão. Declarar que a hodierna ciência política está muito apartada das suas origens na ἐπιστήμη grega, representaria não só uma pueril enunciação de um dado adquirido, mas também uma análise superficial e circunscrita á relatividade de uma posição histórica. Assim, com um horizonte hermenêutico alargado, expressão “ciência política” vem empregue com um intuito irónico ou polémico, temos em declará-lo; que será mais explícito avante quando se referirá à sua «versão» contemporânea, que a luz da objectividade impede de reconhecer as suas origens holísticas, i. e. não especializadas.

<sup>23</sup> Trata-se da celeberrima alegoria da caverna narrada no *Livro VII* da *República* (514a – 541b, *op. cit.* pp. 315 – 359). A questão gnosiológica tal como a coloca Platão, é fundadora da própria filosofia, assim como da vantagem de Sócrates perante os seus oponentes, a saber, a verdade dos seus discursos. Aquele é o momento da obra em que é questionado e fundamentado o seu próprio método; daí o sentido da busca pela Ideia que se constitui um problema para si própria.



A tese da gênese platônica da filosofia política, mesmo se relativamente pacífica para a historiografia moderna, está bem longe de ser evidente, carece de argumentação. Pese embora, comumente esta perspectiva é aceite como corolário do parto socrático<sup>24</sup> da própria filosofia<sup>25</sup>. Aqui, a analogia biológica assume precisamente o sentido em que a geração e a individuação não são processos contínuos, nem sucessivos e ainda menos imediatos; entre eles, onde existe um sentido predefinido que vai da primeira para a segunda, deverá haver mediação, um poder friccionador impelindo o desenvolvimento da potência por meio de um trabalho. O momento do nascimento da filosofia, tal como é concebida pela sua modernidade e especialmente após a intervenção de Hegel<sup>26</sup>, coincide com o granjeio da sua auto-consciência e com a consequente emancipação do filosófico relativamente às restantes artes e saberes. No mundo grego trata-se da elevação da filosofia a modo de vida virtuosa, ilustrada pelo exemplo de Sócrates mártir<sup>27</sup>; na óptica moderna, da sua capacidade de elaboração de um meta-discurso, simultaneamente reflexivo e auto-justificativo, manifesto no procedimento dialéctico da forma literária – leia-se, escrita – do diálogo<sup>28</sup>. Será então este critério suficiente para destacar o pensamento de Platão daqueles dos seus contemporâneos, e até daqueles dos seus antepassados? Será essa a razão porque Sócrates<sup>29</sup> fez filosofia política, mais fundou-a, e um outro douto e distinto cidadão da áurea Atenas, como Górgias por exemplo, nem sequer a chega a aflorar? Poderá uma perspectiva moderna não descortinar indícios de ciência política nos fragmentos de Sólon ou de Licurgo? Nem sequer neles topar filosofia política, argumentando apenas a carência de uma fundamentação reflexiva dos respectivos pensamentos? A consciência de si, seja reportada a uma ciência, a uma instituição ou a um sujeito, como *conditio sine qua non* da respectiva plenitude existencial, acabou por conquistar o estatuto de axioma na

<sup>24</sup> Suspendendo, por óbvias razões, toda a questão histórico-filosófica em torno da figura de Sócrates (*vide* como uma boa introdução geral Magalhães-Vilhena, 1984, em particular pp. 331 – 383; e para os problemas específicos à filosofia política, Strauss, e Cropsey, 1963, pp. 35 e ss.), trataremos este misterioso personagem precisamente enquanto tal, i. e. como função literária e retórica dos diálogos platónicos usada pelo autor para exprimir o seu próprio pensamento, deixando objecções e aspectos acessórios para as deixas dos restantes personagens intervenientes.

<sup>25</sup> Cf. Colli, 1975, pp. 95 e ss.

<sup>26</sup> Cf. por exemplo Hegel, 1830, pp. 111 e ss. (§10); e também Hegel, 1821a, pp. 172 e ss.

<sup>27</sup> Cf. Platão, *Fédon*, *op. cit.* pp. 44 e ss.

<sup>28</sup> Cf. Colli, 1975, pp. 96.

<sup>29</sup> Na realidade, a atitude socrática não vai muito para além do cumprimento do avito oráculo de Delfos: γνῶσθι σεαυτόν (conhece-te a ti mesmo), ou não fosse o próprio Sócrates a afirmá-lo (e.g. em Platão, *Hípias menor*, 368b e ss citado em Colli, *loc. cit.*). Neste sentido, poderíamos também argumentar que a importância do pensamento reflexivo não é um elemento novo aportado por Platão à história da filosofia, mas sim uma ideia bebida da sua própria helénica tradição e elevada a conceito filosófico. Ora, não poderá nascer uma ciência, um saber, se à superfície do devir histórico nenhuma novidade emerge.

tradição<sup>30</sup> filosófica ocidental. Não obstante, tal condição geral fundamente o pensamento filosófico, é insuficiente para abranger a especificidade do político. Em terminologia epistemológica clássica diríamos que a consciência de si, isto é a condição do sujeito, para produzir conhecimento, neste caso filosofia política, necessita basicamente de um objecto, ontologicamente consistente e limitado, a saber, o fenómeno político. Daqui, e evocando também o ulterior e decisivo desenvolvimento aristotélico<sup>31</sup> da questão, concluímos que a peculiaridade do respectivo objecto é o problema essencial na definição daquela disciplina filosófica.

Mediante tal perspectiva, são necessárias ulteriores indagações para sustentar a posição que instaura a ciência política no ocidente por via dos diálogos platónicos, mais precisamente, dos discursos do personagem Sócrates. A inquirição aos textos deverá agora ser norteadada para processos de objectivação, ou pelo menos para indícios de tais processos, na impossibilidade de um estudo exaustivo da obra de Platão com a minúcia que o tratamento rigoroso deste problema<sup>32</sup> exigiria. Encontraremos então, na conduta intelectual socrática, um gesto fundamental, que não obstante possua alguma autonomia hermenêutica, i. e. um sentido próprio, está também intimamente relacionada com a questão da subjectividade. Sócrates afasta-se do estudo das coisas da natureza e dos deuses para empreender a observação do negócio dos homens; é na cidade o meio do tавão, entre os rebanhos ruidosos, entre as tortuosas vielas políticas da ágora; ele aprende dos homens, são estes que lhe saciam a ignorância; das árvores e dos rios e das suas ninfas, dos quatros ventos, da espuma afrodisíaca das ondas do Tirreno, dos gloriosos céus do Olimpo, ele obtém apenas o silêncio e a música, e não a verdade, é em vez no cavaco das ruas atenienses que o nosso filósofo a julga poder encontrar. Do ponto de vista da constituição de objectos de conhecimento, estamos perante uma verdadeira cisão entre objectos naturais e objectos culturais; e o mais interessante para a filosofia política, não é o vinco ontológico que mais tarde se fará desta dissidência cujo

---

<sup>30</sup> A filosofia moderna, com Hegel mais uma vez na dianteira, foi sem dúvida o auge desta ascensão epistemológica e ontológica da consciência de si (por exemplo *vide* a título indicativo, Hegel, 1830, pp. 131 e ss. (§20); cujo mais adagial e chistoso exemplo é a definição hodierna, tanto corriqueira quanto científica, do ser humano: *homo sapiens sapiens* – hominídeo (homem) que sabe que sabe. O que discretamente nos sugere, uma vez mais aliás, a profunda modernidade da ocidental cultura proclamada «pós-moderna».

<sup>31</sup> *Vide supra* p.4.

<sup>32</sup> De facto o problema dos modos de objectivação e subjectivização em ambiente grego, constitui uma temática central da *História da sexualidade* de Foucault, transversal aos seus três volumes (Foucault, 1976; 1984a e 1984b), deixando mesmo assim no leitor a sensação de imensidão das suas consequências genealógicas para a filosofia ocidental. Para a análise de texto platónico em particular *vide* Foucault, 1984a, pp. 171 e ss.

alcance inicial é apenas metodológico, mas sim que aqueles últimos objectos são determinados pela experiência da vida comunitária, pelos acontecimentos da πόλις, por experiências políticas portanto. O desenvolvimento pré-socrático<sup>33</sup> do estudo da natureza (φύσις) e a redescoberta contínua dos respectivos princípios (αρχή), assim como os avanços na jurisprudência, permitem que na Época Clássica, Platão, tenha bem presente a dicotomia nos “costumes”, entre o natural e a “convenção” ou “lei” (νόμος), e a respectiva anterioridade do primeiro relativamente à segunda<sup>34</sup>. Um prosaico exemplo: a faculdade que os homens possuem para falar é lhes natural, mas que um determinado povo se exprima em determinada língua é um facto convencional<sup>35</sup>. Tal distinção entre natureza e convenção será fundamental para toda a ciência política clássica, assim como para grande parte das suas formas modernas, como se pode concluir, não sem certa candura, das magníficas aventuras e desventuras histórico-filosóficas da parelha dialéctica dos conceitos de direito natural e de direito positivo.

A razão pela qual Sócrates funda a filosofia política<sup>36</sup>, o aspecto intempestivo do seu pensamento que terá importantes repercussões para a concepção original de ciência política, deriva de um refinamento teórico daquela dicotomia entre natureza (φύσις) e convenção (νόμος), então tradicional. Trata-se de um processo de objectivação, operado através de uma espécie de dialéctica purificadora, aplicado aos mais variados fenómenos da vida dos άνθρωποι (homens), que descobre sempre um objecto privilegiado e verdadeiro em oposição a um ou vários outros erróneos e superficiais. Ter estabelecido que a essência (αρχή) da natureza é ideia ou forma (εἶδος), tal é a razão por que diligenciávamos! Será justamente o clássico conceito platónico de εἶδος que permitirá uma taxionomia das coisas humanas em que heterogéneos fenómenos sociais, antes dispersos para o conhecimento, se reunirão sob a classificação de *políticos*. Daí que a vida comunitária da πόλις (cidade), resulte como o lugar privilegiado onde emergem os tais fenómenos e, simultaneamente, onde se aplicarão os resultados práticos da ciência que os estuda. Quando esta especificidade natural – leia-se ideal – da convenção se forma definitivamente na *res cogitans* do cidadão, para o caso, o Sócrates dos diálogos platónicos, consciente da própria cidadania, aí nasce então a filosofia

---

<sup>33</sup> Kirk, Raven e Schofield, 1957, pp. XV e ss.

<sup>34</sup> Cf. Strauss, e Cropsey, 1963, pp. 3 e ss.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Cf. *ivi* p. 5.

política<sup>37</sup>. Aristóteles, com a celeberrima fórmula de ζοόν πολιτικόν<sup>38</sup> (animal político), definirá a substância desta especificidade com um sucesso notável, perdurando como alicerce de inúmeras teorias e doutrinas políticas por vários séculos vindouros.

## 2) Filosofia política e crítica

Há uma determinada função desempenhada pela filosofia política, nos mais variados contextos ao longo da sua história, que interessa particularmente ao cômputo do nosso trabalho, mas que também é, cremos, sua característica fundamental, a saber, a *crítica*. Aliás, extrapolando este diagnóstico para um plano mais geral, encontraríamos tal função exercida pela própria filosofia nos mais variados domínios e épocas históricas. É certo que a palavra «crítica» entra a fazer parte do léxico técnico da filosofia em época moderna, mais precisamente no Iluminismo alemão, sendo Kant o marco da sua cunhagem definitiva, e classificar algo anterior àquele período histórico por esse mesmo termo, pode aparentar um anacronismo da análise. Mas uma perspectiva sobre um problema filosófico, independentemente de qual seja, que objecte permanentemente o anacronismo às leituras hodiernas de passados distantes, não poderá ser muito fértil pois rejeita como nutrimento a seiva histórica do devir do espírito. É uma atitude comparável ao que Husserl apelidou de historicismo<sup>39</sup>, fatalmente anti-filosófica. Cristalizando conceitos numa espécie de vitrina museológica do pensamento, impermeabilizada rigorosamente pelo vidro epocal, esta atitude impossibilita a criação, a descoberta, dos interstícios onde os filósofos frequentemente se posicionam de modo a atingirem a radicalidade na interrogação desses mesmos conceitos. A genuína regra

---

<sup>37</sup>Esta proposição não é totalmente fiel à definição de Leo Strauss, cujo percurso tentámos até aqui seguir (cf. Strauss, 1959, pp. 16 e ss). De facto, conhecer a ideia de cidadania é conhecer a ideia de Bem, logo, a consciência de si do cidadão identifica-se com uma vida virtuosa (αρίητε - virtude) cujo escopo da acção política é a boa sociedade. Este substrato ético, de génese socrática mas que viria a ser frequentemente reproposto, ao longo da história do pensamento, pelos mais variados autores que de um modo ou de outro se inseriram na comumente chamada “tradição intelectualista” (*vide ibi* p. 8), é para o nosso autor a essência da filosofia política porque está ligada ao momento histórico do seu nascimento (cf. Strauss e Cropsey, 1963, pp. 1 – 6). Pelo contrário, a nossa posição detém-se nas suas características epistemológicas que vão permitir a formação da moral, evitando penetrar em arneiros e complexos problemas éticos, pois julgamos servir melhor os nossos escopos. Strauss tenta interpretar Platão com um espírito helénico (*vide ibidem* p. 8), nós tentamos ler Strauss numa perspectiva contemporânea e norteadas pelo nosso objecto.

<sup>38</sup> Cf. Aristóteles, 1253a *op. cit.* p. 53.

<sup>39</sup> Cf. Husserl, 1910, pp. 49 e ss.

filosófica não se atém à contemplação extática de um problema filosófico ancorado ao seu contexto histórico, em vez disso tentará a todo o custo fazer reviver o problema no presente, encontrar ou, se necessário, construir a sua pertinência prática, a sua *necessidade*. Então, através de uma leitura, inevitavelmente parcial, da definição kantiana de crítica, tentaremos concretizar o proveito de uma abordagem crítica para as finalidades do presente trabalho.

De um modo geral, o nosso exercício assume uma perspectiva crítica no sentido filosófico clássico, isto é kantiano, pois trata-se de uma indagação cujas consequências epistemológicas, definem um limite, passe a redundância, epistemológico: determina-se um objecto que impõe abundantes e bem precisos limites aos discursos que sobre ele se produzem, mais rigorosos ainda se tal discurso se propõe granjear a cientificidade. De facto, a crítica filosófica enquanto demarcação teórica dos limites de exercício do poder político, assume a preponderância naquela disciplina que comumente se designa de filosofia política. Hoje, mais que nunca, esta especificidade deve assumir a postura de garante do papel histórico e político, i. e. da pertinência praxica, da filosofia política como área fundamental do saber. O arrojo de tais teses sobre a finalidade e a natureza da filosofia política, não ilibadas de polémica nem de sérias objecções, responde à gravidade do *status quo*: trata-se de a desencarcerar dos muros das academias e dos depósitos das suas bibliotecas, pois outro não deve ser o sentido de um trabalho académico que a concretude do real.

O conceito de crítica que o labor de Kant fixou decisivamente na história do pensamento ocidental pode-se, de modo geral, definir como “análise dos limites e a reflexão sobre eles”<sup>40</sup>. No *Aufklärung* do século XVIII, húmus histórico dos conceitos kantianos, a justificação da crítica como procedimento filosófico advém das respectivas finalidades: o seu “...papel [é] definir as condições mediante as quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o se deve fazer e o que é permitido esperar.”<sup>41</sup> Mas é necessário penetrar um pouco mais no espírito das Luzes, para que resplandeça o verdadeiro alcance histórico deste movimento da razão, que Kant perpetrou magistralmente nas suas três famosíssimas críticas<sup>42</sup>. O seu opúsculo

---

<sup>40</sup> Foucault, 2004c, p. 875. A tradução livre do francês é nossa.

<sup>41</sup> *Ivi* p. 865.

<sup>42</sup> Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Gulbenkian, Lisboa, 1997; *Crítica da Razão Prática*, Edições 70, 1994; *Crítica da Faculdade do Juízo*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

periodicista de 1784, *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?*<sup>43</sup> responde também à nossa necessidade, dando conta da fervorosa conduta intelectual então debatida. “*O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. [...] Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.*”<sup>44</sup> São as linhas inaugurais deste tão breve quanto incisivo texto, que num formoso estilo exortativo, nos dão conta não apenas da ideia de fundo da atitude filosófica preconizada no *Aufklärung* – leia-se, a crítica – mas também dos seus principais pontos de conflitualidade histórica. A admoestação, que o autor lança a cada leitor, ao livre e autónomo exercício da razão imbui qualquer empresa intelectual de uma certa nobreza, pois, mesmo quando malograda, representa sempre um progresso no caminho emancipatório da espécie, mais uma valorosa tentativa para sair daquele infame estádio de menoridade. Ora, nem a boa fé intelectualista de Kant pôde deixar de ver nisto um enorme problema: como distinguir então, no espaço público em que se manifestam, entre raciocínios contraditórios, o verdadeiro do falso, entre finalidades incompatíveis, a justa da injusta? Tal o alcance deste problema, que é na tentativa de o resolver que Kant elabora a sua filosofia crítica: será a delimitação rigorosa das condições de possibilidade e dos limites da racionalidade, a fornecer o critério da sua própria legitimidade. Daqui surge a corriqueira metáfora do «tribunal da razão»<sup>45</sup> para ilustrar a função crítica do pensamento, cujo pendor jurídico-político, ainda que vago, não cremos fortuito. Chegados a este ponto, um discurso lógico-reflexivo aparenta ser a encarnação mais plausível para crítica filosófica, i. e., uma forma de pensamento que se ocupa dos seus próprios limites, das suas regras intrínsecas. Assim, estaríamos perante uma modalidade essencialmente teórica da filosofia, cuidando desvincular-se quanto possível da contingência histórica, purificando as impressões empíricas através de um processo metódico de abstracção. Nesta perspectiva, que, não sendo totalmente errónea, é parcial e redutora, a crítica torna-se infértil para o domínio da filosofia política enquanto *ἐπιστήμη* eminentemente prática.

---

<sup>43</sup> Kant, 1784, pp. 11 – 19.

<sup>44</sup> *Ivi* p. 11.

<sup>45</sup> Expressão amplamente utilizada no meio filosófico, baseada no procedimento do método transcendental. A concisa definição que Deleuze avança no seu estudo sobre Kant é a este respeito esclarecedora: “Uma Crítica imanente, *a razão como juiz da razão, tal é o princípio essencial do método dito transcendental*. Este método propõe-se determinar: 1.º A verdadeira natureza dos interesses ou fins da razão; 2.º Os meios de realizar estes interesses” (Deleuze, 1963, p. 11; o itálico é nosso).

É precisamente no sentido diametralmente oposto que pretende rumar a nossa argumentação, e para tal será necessário desvelar alguma forma de preocupação histórica na atitude crítica, que aponte para o seu potencial político. Para perpetrar este deslindamento, socorremo-nos da peculiar leitura foucaultiana<sup>46</sup> do opúsculo em discussão que, perante a globalidade do pensamento de Kant, o posiciona “na charneira da reflexão crítica e da reflexão sobre a história”<sup>47</sup>. Segundo a interpretação de Foucault “este pequeno texto [...] é uma reflexão de Kant sobre a actualidade da sua empresa”<sup>48</sup>, representando, na história da filosofia, “a primeira vez que um filósofo perscruta assim, de forma estrita e do interior, a significação da sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular a partir do qual ele escreve. A reflexão sobre «o hoje» como diferença na história e como movente de uma tarefa filosófica particular, parece [...] ser a novidade deste texto”<sup>49</sup>. É esta relação causal entre a pura actualidade histórica e a especificidade de um intento filosófico que o diferencia de um banal discurso auto-justificativo, e transforma o seu assunto, a saber, o Iluminismo, num “problema político”<sup>50</sup>. Superámos há muito o plano epocal, meramente historiográfico, pois não será no panfleto iluminista de Kant que encontraremos uma descrição adequada das transformações sociais, políticas e culturais produzidas no Ocidente pelo final do século XVIII. A reivindicação, então lançada de Königsberg para o mundo, do direito universal ao público uso da razão individual é, mais do que o corolário de uma tese do autor, um serviço que sua pena presta ao espírito

---

<sup>46</sup> Vide Foucault, 2004c, pp. 857 – 881. A particularidade desta leitura de Foucault, exposta num apostó artigo que se lhe dedica integralmente, assenta numa espécie de mimética do gesto acometido no texto kantiano. Não sendo esta uma intenção explícita no texto do filósofo francês, há pormenores coincidentes e pequenas correspondências com o opúsculo de Kant, que a indiciam fortemente. Desde logo, a homonímia dos títulos e o estilo periodístico. Kant publica o seu texto num jornal como réplica a uma provocação e Foucault como apêndice a uma colectânea de estudos sobre o seu trabalho (eis a referência original: Foucault, Michel, *What is Enlightenment?* in Rabinow, Paul [ed. by], *The Foucault reader*, Pantheon Books, New York, 1984, pp. 32 – 50), portanto ambos no âmbito do que o mesmo Kant designou de “uso público da sua razão” (Kant, 1784, pp. 13 e ss.). Mas será em planos mais cavados que ocorrerá a aproximação nuclear de Foucault a Kant: ao nível da atitude ou ἔθος filosófico, como lhe chamará (cf. Foucault, 2004c, p. 867); e ao nível da função desempenhada pelo opúsculo ao interno da respectiva obra. Editada em 1984, é uma das últimas publicações do filósofo francês, e como tal, do ponto de vista da biografia intelectual do autor, pode ser lida em jeito de valoração e de inserção histórica da própria obra, em que os seus pontos essenciais são reforçados. Perfeitamente idêntica é a função que o autor atribui ao texto que comenta, dentro do pensamento de Kant, que é descrita com o termo “charneira” (vide *ivi* p. 866). Quanto ao ἔθος filosófico, cujo semblante moderno o texto do séc. XVIII fixou definitivamente (*ivi* p. 867), é justamente o mais precioso dos contributos que Michel Foucault crê ter legado à filosofia ocidental contemporânea, analogamente ao nuncio crítico que Kant comissionou na Modernidade.

<sup>47</sup> *Ivi* p. 866.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ivi* p. 864.

da época, patenteando assim o profundo enraizamento histórico do seu pensamento<sup>51</sup>. A crítica, portanto, é aquela atitude específica à filosofia premida pelas prioridades da circunstância histórica do período que, comumente, se designa por Modernidade<sup>52</sup>. Entenda-se por *atitude* “um modo de relação ao olhar sobre a actualidade; uma escolha voluntária feita por alguns; enfim uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, simultaneamente, marca uma pertença e apresenta-se como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os Gregos chamavam um *ethos* (ἔθος).”<sup>53</sup> Neste sentido, *a crítica enquanto cômputo filosófico específico reifica-se numa resposta política ao presente histórico*, torna-se para o filósofo político numa azada ferramenta; encenando livremente a notável dramatização nietzschiana do “filosofar a martelo”<sup>54</sup>, a crítica poderia perfeitamente representar o papel de martelo. A estrutura teleológica deste ἔθος, classificado audaciosamente por Foucault como “atitude de modernidade”<sup>55</sup> dá-se a dois níveis da conduta: o da subjectividade por um lado e o epistemológico pelo outro; o primeiro, mais confinado aos horizontes históricos do ensaio kantiano, consiste neste movimento de libertação “dos grilhões de uma menoridade perpétua”<sup>56</sup>, na emancipação do indivíduo pensante perante as instituições<sup>57</sup> que, por seu turno, requerem uma obediência universal e absoluta, pouco importa se cega ou iluminada. A nível epistemológico, referimo-nos à demarcação e estabelecimento dos critérios e confins do uso legítimo da racionalidade, i. e., a definição clássica da crítica filosófica. Não se trata de planos estanques e extáticos, pelo contrário, através do eixo político da publicidade, comunicam intimamente e tornam-se interdependentes, comungando do mesmo complexo de finalidades.

---

<sup>51</sup> Cf. *ivi* p. 871.

<sup>52</sup> Cf. *ivi* pp. 867e ss.

<sup>53</sup> *Ivi* p. 867.

<sup>54</sup> Cf. Deleuze, 1965, pp. 19 e ss.

<sup>55</sup> Foucault, 2004c, p. 866. Num gesto desafiante às categorias epocais, quase institucionalizadas na tradicional historiografia da filosofia, o nosso polémico autor, questiona-se sobre a possibilidade de “divisar a Modernidade mais como uma atitude do que como um período histórico. (...) E consequentemente, em vez de distinguir o «período moderno» das épocas «pré» ou «pós-modernas», [...] pesquisar como a atitude moderna, uma vez formada, se encontrou em luta com as atitudes de «contra-modernidade» ” (*ivi* p. 867). Ou seja, o ἔθος crítico, tal qual determinado por Kant, é o ἔθος da filosofia moderna por excelência, que se caracteriza por “um tipo de interrogação filosófica que problematiza respectivamente a relação ao presente, o modo ser histórico e a constituição de si-mesmo como sujeito autónomo” (*ivi* p. 871).

<sup>56</sup> Kant, 1784, p.12.

<sup>57</sup> Cf. *ivi* p.13 e ss.



## II – Excepção e soberania – o conceito de «estado de excepção» segundo Carl Schmitt.

“Soberano é quem decide sobre o estado de excepção”

Schmitt, 1922, p. 33

### 1) Contexto

Antes de nos adentrarmos pela definição schmittiana da soberania, uma breve nota de contextualização histórico-filosófica permitirá compreender a sua essência, enquanto produto de um pensamento que “se constitui, desde a sua génese, como um pensamento intrinsecamente polémico”<sup>58</sup>, combativo por conseguinte. “O carácter intrinsecamente polémico da obra schmittiana quer dizer que as posições formuladas por Schmitt – melhor dizendo: o modo da sua formulação – variam tendo em conta o contexto em que emergem, e que, conseqüentemente, a consideração destas mesmas posições fora da sua dimensão polémica, a consideração concreta a partir de uma unilateralidade que a absolutize, faz com que a unidade da obra schmittiana se perca, adquirindo esta um aspecto ocasionalista e mesmo, nessa medida, intrinsecamente contraditório.”<sup>59</sup> De facto, será pela intempestividade que Schmitt afirmará o empenho político, o comprometimento do seu pensamento<sup>60</sup>, envolvendo-se em apaixonadas querelas teóricas, tanto com positivistas – entre as quais se destaca o tão famoso quanto importante debate com Hans Kelsen – como com “representantes da teoria da corporação”<sup>61</sup>, tanto com liberais como com marxistas ou anárquicos, sobre as questões prementes do seu tempo, que, pela actualidade ou urgência, na conturbada conjuntura histórico-política da Europa no primeiro quartel do séc. XX, se impunham à filosofia.

É o próprio Schmitt que, no *Prefácio à edição italiana*<sup>62</sup> de uma selecção textos seus produzidos entre 1922 e 1953, entre os quais a *Teologia Política*, onde se encontra o essencial da sua doutrina da soberania, sente a necessidade de situá-los historicamente. Sublinha que a primeira metade do séc. XX, período do aparecimento daqueles textos, foi um período em que a Europa veio gradualmente a perder a sua, até

<sup>58</sup> Sá, 2009, p. 22. *Vide também* *ivi* p. 664.

<sup>59</sup> Sá, 2009, p. 663.

<sup>60</sup> Cf. Schmitt, 1932, pp. 167 e ss.

<sup>61</sup> Schmitt, 1922, p. 51.

<sup>62</sup> Cf. Schmitt, 1972, pp. 21 – 26.

então incontestável, supremacia política e intelectual. Nesta conjuntura, as grandes teorias e os “conceitos clássicos”<sup>63</sup> da filosofia política moderna começam a ser postos em causa e sofrem uma forte contestação, pois foi justamente esta modernidade filosófica a grande responsável pela hegemonia do velho continente, que se estava, catastroficamente, a desmoronar. Mediante a crise dos velhos modelos políticos europeus, ganhava força o esquema liberal, importado dos Estados Unidos da América pela burguesia, a quem a «mercantilização» dos poderes instituídos era bastante conveniente. Este processo de «despolitização» levará a que os Estados europeus se reduzam a grandes máquinas administrativas, com funções e poderes essencialmente económicos. Tornara-se então imperioso redefinir os conceitos base de uma teoria política do Estado, de modo a que este não sucumba perante a neutralidade moral e política da razão económica. É este um dos principais intuitos dos seus “*quatro capítulos sobre a doutrina da soberania*”<sup>64</sup>. O autor apresenta os trabalhos que está a prefaciar como herdeiros da filosofia política moderna, essencialmente devido aos conceitos clássicos que neles são trabalhados, como o de Estado, o de soberania ou o de decisão, conceitos estes que, precisamente nos autores dos séculos XVIII e XIX, atingem o seu cume de rigor teórico e aplicação prática. Isto não significa que Schmitt seja conservador, leia-se tradicionalista, antes pelo contrário, que simplesmente não se conformava com a alternativa que se estava a impor à Europa, não acreditava na validade do modelo liberal, e encontrou, naquela herança uma boa base para criticá-lo incisivamente.

Nos primeiros parágrafos da sua *Teologia Política*<sup>65</sup>, Schmitt assume a atitude metodológica segundo a qual “a própria regra vive somente da exceção”<sup>66</sup>, ou seja, que se interessa pelo caso limite e pela exceção, enquanto situações concretas que mostram, na sua pureza, o conteúdo essencial e as verdadeiras consequências dos conceitos jurídicos. Portanto, para o jurista alemão, uma definição, uma teoria, uma concepção da ciência jurídica que não seja aplicável a um caso extremo ou de exceção simplesmente não é válida, é inclusivamente falsa, não passa de uma mera quimera formal e não tem, nem fundamento, nem utilidade para a vida dos seres humanos. Daí que nos apresente a definição de soberania como um “conceito - limite”<sup>67</sup>, ou seja, que

---

<sup>63</sup> *Ivi* p.21.

<sup>64</sup> Subtítulo da *Teologia Política*, cf. Schmitt, 1922, p.27.

<sup>65</sup> Cf. *ivi*, p. 33 e ss.

<sup>66</sup> *Ivi* p. 41.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 33.

não se aplica à normalidade, mas sim a um caso extremo<sup>68</sup>, patenteando a sua preocupação em elaborar uma teoria da soberania que se baseie e que seja aplicável ao concreto, à real vida política dos Estados<sup>69</sup>, e não meramente “um esquema abstracto”<sup>70</sup>, uma forma priva de conteúdo. Não se trata de uma opção metodológica muito pacífica em filosofia política ou em teoria do direito<sup>71</sup>, muito menos quando enquadrada no contexto histórico-filosófico em que aparece, em que se consolidava a aplicação da matriz epistemológica positivista do final do séc. XIX à ciência jurídica, sob a designação de «positivismo jurídico». Ora esta matriz que preconiza o método lógico-matemático das ditas «ciências exactas» como universalmente válido para todos os campos do saber humano, e necessário, enquanto principal critério de cientificidade, a qualquer *corpus* de conhecimentos. A absoluta generalidade e universalidade das leis e, principalmente, a previsibilidade dos fenómenos por elas regidos, são dois pontos essenciais de toda a ideologia positivista cuja aplicação à jurisprudência é particularmente nociva. A ciência jurídica em nenhum momento pode descurar as suas relações com o real, com a vida concreta dos homens, é neste nexo que reside a sua essência mais íntima. Ora, a índole da vida concreta, repleta de vicissitudes, imprevisível no seu frenético devir, é avessa à estabilidade formal que a aplicação da metodologia positivista requer. Logo, a jurisprudência positivista, na busca pela pureza científica das suas formas, rompe o elo essencial com a vida concreta e histórica dos indivíduos e das sociedades, rejeitando, sob o rótulo de subjectivos, todos os elementos que daí poderiam advir. É precisamente na teologia, e não nas ciências exactas, que Schmitt irá encontrar o seu paradigma: a análise e compreensão da excepionalidade leva a um conhecimento, mais claro, mais profundo da generalidade, é indagando o hiato que se compreende o sistema<sup>72</sup>. E do ponto de vista jurídico, este hiato é representado pela suspensão total do direito, i.e. pelo estado de excepção.

A perspectiva positivista em geral, a de H. Kelsen em particular, parte de uma dicotomia essencial entre o que é puramente sociológico e puramente jurídico<sup>73</sup>. Sendo que o dado sociológico é material, e enquanto tal está sujeito ao devir histórico e suas

---

<sup>68</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>69</sup> A este respeito *vide ibi*, p. 37. O autor indica como exemplo desta sua preocupação justamente a questão do sujeito da soberania. É justamente através da mediação desta personalidade essencial que o conceito de soberania se aplica às situações concretas (cf. *ibidem*).

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 33. A tradução livre do italiano é nossa.

<sup>71</sup> Schmitt, neste período, usa os termos «ciência do direito», «jurisprudência» e «ciência jurídica» com o mesmo sentido, referindo-se àquilo que, contemporaneamente, designaríamos de filosofia do direito.

<sup>72</sup> Cf. *ibi*, p. 41.

<sup>73</sup> Cf. *ibi*, p. 46 e ss.

vicissitudes, sendo que não poderá concorrer para a ciência jurídica, sem que para esta advenha um grande prejuízo de objectividade e eficácia. Por seu lado, o puramente jurídico refere-se a um movimento, única e exclusivamente, da razão, trata-se de um forma imutável, estável, e cujo comportamento e aplicações possam ser totalmente previsíveis. Os elementos puramente jurídicos, portanto, formam um sistema formal e universalmente válido, independentemente dos conteúdos que lhe dão substância. Quando Schmitt usa o termo “sociológico”, não remete para o sentido epistemológico contemporâneo, relativo à ciência social, ao invés, pretende descrever um elemento como não formal, substancial, procedente da situação concreta de uma sociedade numa determinada época histórica. Ora, para Schmitt é justamente o elemento sociológico que dá conteúdo às formas jurídicas: é neste elemento que elas se devem aplicar, e é ainda nele que encontram justificação. Logo, os dados sociológicos não deverão ser descurados da ciência jurídica, esta, à semelhança da teologia, lida com um plano essencial e transversal da existência dos homens, tendo, portanto, um objecto paradoxal. Em jurisprudência não se pode cindir definitivamente forma e conteúdo, como ocorre na teoria do conhecimento por exemplo, aquela ciência deverá ser aplicada a factos e situações complexas e, por vezes, mesmo excepcionais, deverá ter um entendimento do real em toda sua amplitude. Do ponto de vista da história das ideias, seguramente que o quadro conceptual traçado por Max Webber na sua famosa *Sociologia do direito*<sup>74</sup>, em que já diagnosticava a antinomia entre forma e substância jurídicas no direito europeu moderno, tem uma grande influência nesta interessante e frutuosa disputa teórica entre Kelsen e Schmitt. As análises de Webber apontam para uma tendência irreversível do direito moderno: a cisão total entre forma e conteúdo, entre norma e valores morais<sup>75</sup>. A objectividade da ciência jurídica liberta-se do elemento ético, que nunca é estável e universal, ondula ao sabor da história e da geografia, da política e da religião. Para Webber trata-se da constatação de um facto das sociedades e dos Estados ocidentais modernos, enquanto que para o seu aluno Carl Schmitt, trata-se de uma tendência decadente, uma “despolitização”<sup>76</sup>, que deve ser combatida como tal.

---

<sup>74</sup>Webber, Max, *Sociologie du droit*, PUF, Paris, 1986.

<sup>75</sup> Cf. Franzé, pp. 54 e ss.

<sup>76</sup> Vide para este conceito o texto, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolitizzazioni*, in Schmitt, 1932, pp.167 – 183.

## 2) O essencial da doutrina positivista da identidade de direito e Estado

Para penetrarmos no núcleo polémico da doutrina soberanista de Schmitt, cujo partido crítico contra um hegemónico modelo (in)político de traço liberal tantas vezes seria retomado ao longo do séc. XX, detenhamo-nos um pouco sobre as teses que procura criticar. A propósito da identidade entre Estado e ordenamento jurídico, escreve Hans Kelsen<sup>77</sup>: “A identidade entre Estado e ordenamento jurídico resulta evidente do facto que também os sociólogos definem o Estado como uma sociedade «politicamente» organizada. Dado que a sociedade, como unidade, é constituída por uma organização, é mais correcto definir o Estado como «organização política». Uma organização é um ordenamento. Mas é que é que consiste o carácter «político» deste ordenamento? No facto que este é um ordenamento coercitivo. O Estado é uma organização política porque é um ordenamento que regula o uso da força, porque monopoliza o uso da força. Mas isto (...) é um dos elementos essenciais do direito. O Estado é uma sociedade politicamente organizada porque é uma comunidade constituída por um ordenamento coercitivo, e este ordenamento coercitivo é o direito.”<sup>78</sup> Poucas linhas adiante, e necessariamente, tratando do poder político como vigor e sustentáculo do direito, parafraseia a mesma ideia: “o «poder» não é nenhuma espécie de substância ou entidade escondida por detrás do ordenamento social. O poder político é a eficácia do ordenamento coercitivo reconhecido por direito. É errado descrever o Estado como «o poder que está por detrás do direito», porque tal definição faz supor a existência de duas entidades separadas, lá onde uma só há: o ordenamento jurídico. O dualismo entre direito e Estado é uma redobra ou duplicação do objecto do nosso conhecimento; é o resultado da nossa tendência a personificar e portanto a derivar as nossas personificações. (...) O dualismo entre direito e Estado é uma superstição animista. O único dualismo legítimo é aquele entre validade e eficácia do ordenamento jurídico”<sup>79</sup>.

Quando identificado com o ordenamento jurídico, o Estado torna-se um sistema formal de normas, sistema no sentido filosófico do termo, portanto unidade racional e absoluta, de aplicabilidade universal e infalível. Esta estrutura normativa encontra a sua

---

<sup>77</sup> Não querendo confundir, nem identificar a singularidade da obra do autor com uma corrente de pensamento, tomaremos Hans Kelsen como o principal representante do positivismo jurídico, à semelhança do próprio Schmitt, cf. Schmitt, 1922, p. 48.

<sup>78</sup> Kelsen, 1945, p. 194.

<sup>79</sup> *Ivi* p. 195.

legitimidade, a sua fundamentação na própria sistematicidade, isto é, a sua unidade coerente é definida por uma norma fundamental de natureza meramente epistemológica, que está pressuposta na formulação de qualquer norma jurídica. Este pressuposto traduz-se numa estrutura epistemológica basilar e sustentante que assegura a unidade das inúmeras ramificações contenciosísticas do direito. Livre finalmente de toda e qualquer espécie de conteúdos, de substância, a “norma das normas resta a convergência”<sup>80</sup>. Deste modo, o Estado torna-se puramente jurídico, totalmente formal portanto, não sendo “nem o autor nem a fonte do ordenamento jurídico”<sup>81</sup>, mas apenas a ordem em si. Nesta perspectiva, os poderes do Estado, as decisões e mesmo o próprio soberano, são meras personificações, hipóstases do ordenamento jurídico.

### 3) O conceito «estado de excepção» na doutrina da soberania

Na *Teologia Política*, o filósofo alemão insiste na aplicação técnica do termo «estado de excepção» (*Ausnahmezustand*), exprimindo “um conceito geral da doutrina do Estado”<sup>82</sup> e não “uma qualquer ordenança de emergência ou estado de assédio”<sup>83</sup>. Tal significa, que o emprego do termo «estado de excepção» no âmbito da teoria do direito e do Estado, refere-se exclusivamente à *situação criada pela decisão do soberano de suspender o ordenamento jurídico*. “De facto, nem qualquer competência invulgar, nem qualquer medida ou comando policial é já uma situação de excepção: a esta concerne uma competência, em princípio, ilimitada, isto é, a suspensão do inteiro ordenamento jurídico vigente.”<sup>84</sup> Então, importa muito mais esta situação *per se*, do que propriamente as causas ou motivos que levaram à sua criação, ou seja, a verdadeira origem de um estado de excepção não é uma determinada situação ou circunstância histórica, pressupostamente extraordinária, mas antes um acto da vontade de um determinado e particular sujeito político, o soberano. O enquadramento deste significado jurídico do estado de excepção numa doutrina do Estado, significa por seu turno, que é uma noção eminentemente instrumental, ou seja, está ao serviço de uma doutrina do Estado. A sua

---

<sup>80</sup> Canguilhem, 1966, p. 185. A tradução literal do francês é nossa.

<sup>81</sup> Schmitt, 1922., p. 37.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 38.

instrumentalização técnica não retira nada à importância deste conceito, pelo contrário, a função que desempenha em tal doutrina é fundacional. Em suma, o que Schmitt mostra por via do conceito de estado de excepção, com escopo não só polémico mas também filosófico, é a anterioridade e proeminência do Estado relativamente ao ordenamento jurídico enquanto necessária consequência da soberania que lhe constitui a essência. Polémico, pois esta tese entra em rota de colisão directa com aquela positivista da identidade entre Estado e ordenamento jurídico, e filosófico porque pretender desvelar, trazer à luz o arcano da convenção complexa «Estado», i. e. a soberania<sup>85</sup>.

Só o estado de excepção pode ilustrar a definição de soberania em toda a sua real amplitude. Nele, torna-se evidente a existência independente e anterior do Estado relativamente ao ordenamento jurídico e ao direito em geral. O caso de excepção é ponto limite, funda pela interrupção, a ordem, a segurança e o próprio ordenamento jurídico. Portanto, quando “se verifica tal situação, então é claro que o Estado continua a subsistir, enquanto o direito se subtrai. Pois o estado de excepção é ainda algo de diverso da anarquia ou do caos, do ponto de vista jurídico ainda existe um ordenamento, mesmo se já não se trata de um ordenamento jurídico. A persistência do Estado em tais condições demonstra uma clara superioridade sobre a validade da norma jurídica. (...) No caso de excepção o estado suspende o direito, em virtude, (...) de um direito de auto-conservação.”<sup>86</sup>. A ausência do ordenamento jurídico não significa o caos jurídico, a anarquia, mas sim continuidade da *ultima ratio*, o governo do Estado soberano. A excepção é, simultaneamente, um estado sociológico e jurídico, e é justamente nesta ambiguidade, digamos ontológica porque diz respeito à realidade concreta, que reside o núcleo de uma crítica normativista à validade do estado de excepção para a jurisprudência: não tem significado jurídico, é uma situação política concreta sim, mas permanece contaminada pelo elemento sociológico, que, como vimos, não pode ser um dado científico para uma teoria pura. O problema da soberania, tratando-se de um problema eminentemente prático, não é afrontado pelo positivismo que se interessa mais pela pureza do Estado de direito enquanto forma jurídica, do que com as questões concretas que a efectivação do direito levanta. Daí que Schmitt possa afirmar que

---

<sup>85</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>86</sup> *Ivi* p. 39.

“Kelsen resolve o problema da soberania simplesmente negando-o”<sup>87</sup>, excluindo-o do âmbito da ciência jurídica, para o campo sociológico do político.

No entanto, mesmo do ponto de vista da forma jurídica pura, a excepção funda-se num “elemento formal especificamente jurídico: a decisão”<sup>88</sup>, neste caso, absoluta e livre de qualquer vínculo normativo. Por outras palavras, a decisão sobre o estado de excepção é forma jurídica pura, enquanto acção livre do soberano, cuja complexa situação jurídica lhe confere tal potência. Como o estado de excepção é totalmente indefinido e imprevisível, não se sabe em que consistirá, nem o que será necessário para ultrapassá-lo, as competências de “quem decide sobre o estado de excepção”<sup>89</sup> são ilimitadas, ou seja, o poder que o soberano exercerá é ilimitado. Assim o soberano decide também sobre o final do estado de excepção, ou seja, sobre a instauração da normalidade, i. e. a condição de possibilidade do funcionamento de um ordenamento jurídico; assim como decide sobre os meios necessários ao restabelecimento da tal situação normal. O ordenamento jurídico só adquire sentido, só é eficaz após a instituição de uma ordem, a vigência e o funcionamento do direito positivo requerem uma situação normal, homogénea. Assim, na quotidianidade do Estado “a soberania (...) surge não como uma instância que dissolve efectivamente esta normalidade, mas como a instância que pode ajuizar sobre a necessidade desta dissolução, ou seja, como a instância que pode decidir, sempre que o entenda necessário, a suspensão da ordem jurídica e a abertura de um estado de excepção.”<sup>90</sup> A soberania é precisamente esta plenitude de poder existente num sujeito, “*quem decide*”<sup>91</sup>. A razão jurídica pela qual o estado de excepção é adequado á definição da soberania, é porque a decisão em seu torno é decisão autónoma, livre, sem nenhum vínculo normativo; é nesta pureza da decisão como forma jurídica que reside o carácter ilustrativo do estado de excepção para a determinação do sujeito em cuja vontade se dá a soberania.

Se um Estado não tem a competência de declarar o estado de excepção não é Estado<sup>92</sup>, não existe um soberano, e é aqui que o estado de direito e a respectiva doutrina positivista falham: não conseguem responder a tal dificuldade, contornam-na mas não a resolvem. Poder-se-ia objectar dizendo que o estado de excepção está

---

<sup>87</sup> *Ivi* p. 47.

<sup>88</sup> *Ivi* p. 59.

<sup>89</sup> *Ivi* p. 39.

<sup>90</sup> Sá, 2009a, p. 119.

<sup>91</sup> Schmitt, 1922, p. 33. O *italico* é nosso.

<sup>92</sup> O autor recorre a um exemplo histórico, a situação dos Estados do Império Alemão na Constituição de Weimar, *vide ivi*, pp. 45 e ss.



previsto e é resolvido através da ordem jurídica, ou seja, a constituição de um Estado de direito prevê e regula, quer a própria excepção, quer as competências do soberano em tal situação. No entanto, a situação excepcional concreta, de facto, não pode estar prevista, em toda a sua amplitude real, numa sistematicidade jurídica, precisamente porque representa a lacuna neste sistema, a suspensão desta ordem, a sua não vigência; quando muito existirão, na constituição do Estado de direito, fórmulas vazias como «emergência», «caso de necessidade» ou então, no que diz respeito à regulação e controlo dos poderes do soberano nestes casos, prescrições como «deve agir no interesse da ordem pública, do Estado, da segurança», que no fundo não se tratam de previsões precisas de situações concretas, mas sim de expressões vazias e vagas sem um conteúdo jurídico definido. A constituição pode prever e tentar submeter a decisão sobre o estado de excepção a um controlo, através de sistemas de reciprocidade (por exemplo, a revogação da decisão por um outro órgão a qualquer momento), no entanto, não é capaz de prever os conteúdos das competências do soberano, que permanecem ilimitadas e livres de vínculos normativos. “A tendência do Estado de direito a regular o estado de excepção mostra esta tentativa e a sua frustração”<sup>93</sup>.

No caso excepcional a decisão é um limite, não encontra fundamento no conteúdo de uma qualquer norma geral expressa num artigo de uma lei em vigor, e é esta decisão, livre e absoluta, que funda a soberania de um Estado e, consequentemente, o seu ordenamento jurídico. O positivismo jurídico o que faz é justamente inverter esta ordem conceptual, apelidando de Estado de direito, um Estado fundado não mais numa personalidade decisória, num poder de decisão, mas sim numa noção totalmente abstracta e formal como justamente a de ordenamento jurídico; ordenamento aqui significa sistema. Ora esta ideia de sistema jurídico carece de substância, carece de fundamento, visto que é uma qualidade intrínseca a si mesmo que o justifica, isto é, a validade de um sistema jurídico assenta tão-somente na sua sistematicidade. O liberalismo do estado de direito não conhece “o significado autónomo da decisão”<sup>94</sup>, pois parte do pressuposto que uma decisão, no seu sentido jurídico, deve ser pacificamente fundada no conteúdo de uma norma. No estado de excepção “os dois elementos do conceito de «ordenamento jurídico» aparecem em contraposição e encontram a sua respectiva autonomia conceptual.”<sup>95</sup> Por um lado a decisão (ordem,

---

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 39.

comando), pelo outro a norma (prescrição jurídica), formam a íntima estrutura do direito, que emerge claramente no estado de exceção. Da mesma forma que em caso de normal vigência do ordenamento jurídico, o momento da decisão autónoma pode ser reduzido ao mínimo, no caso de exceção a norma é anulada. Não obstante, a exceção continua acessível à jurisprudência, “pois ambos os elementos, a norma como a decisão, permanecem no âmbito do dado jurídico.”<sup>96</sup>

#### 4) Ditadura

Não obstante ser na doutrina da soberania da *Teologia Política* que o conceito de estado de exceção adquire o seu significado decisivo e final<sup>97</sup>, foi enquadrando-o na figura jurídico institucional da ditadura<sup>98</sup>, que Schmitt operou a sua primeira tentativa consistente de tratar juridicamente este problema. Este gesto, fornece a Schmitt um ponto de apoio firme para construir o conceito de estado de exceção, i. e. a história. É analisando as formas concretas da acção política em circunstâncias históricas em que a regular vigência do ordenamento jurídico está suspensa ou ausente, que Schmitt procurará construir “um conceito de significado jurídico estatal geral”<sup>99</sup>. E é, uma vez mais, contra os «puristas» neo-kantianos da jurisprudência, para quem “o problema da ditadura está tão longe de ser um problema jurídico como uma operação do cérebro está de ser um problema lógico”<sup>100</sup>, que o autor erige a sua teoria. Desta feita, ao inscrever o estado de exceção na ditadura, Schmitt não faz mais que criar o contexto jurídico em que o direito integrará a sua própria exceção<sup>101</sup>, garantindo deste modo a sua sobrevivência sob qualquer circunstância. Nesta perspectiva, o estado de exceção é o momento em que a ordem jurídica se cumpre na totalidade, integrando a sua antítese adquire a sua eficácia absoluta.

---

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Cf. Agamben, 2003, pp. 61 – 62.

<sup>98</sup> No seu livro homónimo publicado no ano anterior à *Teologia Política*, (Schmitt, 1921).

<sup>99</sup> Schmitt, 1921, p. 33. A tradução livre do castelhano é nossa.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>101</sup> Cf. Agamben, 1995, p. 31 e ss.

A ditadura, “enquanto excepção, permanece numa dependência funcional daquilo que nega”<sup>102</sup>, ou seja, “que toda a ditadura contenha uma excepção a uma norma não quer dizer que seja uma negação causal de qualquer norma. A dialéctica interna do conceito consiste em que mediante a ditadura nega-se precisamente a norma cuja vigência deve ser assegurada na realidade histórico-política.”<sup>103</sup> Portanto, a finalidade a que se devem subordinar as medidas governativas em período de ditadura é a garantia das condições necessárias à vigência de uma ordem jurídica. “Ao relacionar ditadura (*Diktatur*) com o estado de sítio (*Belagerungszustand*), Schmitt estabelece imediatamente a base a partir da qual será possível uma abordagem adequada do tema da ditadura: a conexão entre esta e a ocorrência de uma situação urgente que exija, no âmbito da vigência de um direito, a abertura de um estado de excepção (*Ausnahmezustand*). Um tal estado consiste numa suspensão total ou parcial do direito vigente num determinado Estado, permitindo à autoridade deste, no caso de se verificar uma ameaça à ordem por ele fundada, tomar as medidas necessárias para a restauração da normalidade ameaçada.”<sup>104</sup> Neste sentido a ditadura não é a forma de governar mediante a extinção, a inexistência do direito, “pelo contrário: o direito é posto em suspenso, sendo aberta uma excepção à sua vigência, justamente para que este mesmo direito possa continuar a vigorar; o direito é suspenso em nome da sua efectividade. E é justamente uma tal situação excepcional que torna manifesta a distinção essencial entre *direito e efectivação do direito*.”<sup>105</sup> Se, sob as tais circunstâncias excepcionais a única forma de assegurar a efectivação do direito é suspendendo-o, então esta não está dependente do direito, que se subtrai, mas sim do poder soberano enquanto fonte da efectivação do direito. “De acordo com a filosofia do direito, está aqui a essência da ditadura, designadamente na possibilidade geral de uma separação entre normas do direito e normas de efectivação do direito.”<sup>106</sup> A esta distinção essencial entre lei e aplicação da lei, corresponde, na organização tripartida do poder na tradição democrático constitucional, a separação entre o poder legislativo e aquele executivo<sup>107</sup>.

De facto é precisamente nesta tradição em que se enraíza a genealogia da ditadura mais precisamente no período pós revolucionário do final séc. XVIII e início

---

<sup>102</sup> Schmitt, 1921, p. 25.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>104</sup> Sá, 2009, p. 106.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> Schmitt, 1921, p. 26.

<sup>107</sup> A propósito, cf. Schmitt, 1926, pp. 92 e ss.

do XIX, em que “para a República, a ditadura era uma questão vital. Porque o ditador não é um tirano nem a ditadura uma forma de dominação absoluta, mas sim um meio peculiar da Constituição republicana para preservar a liberdade.”<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> Schmitt, 1921, p. 37.

### III – A nova concepção do poder de Foucault e a biopolítica

*“Mas então, o que é a filosofia, hoje – quer dizer a actividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo?”*

Foucault, 1984a, p. 14.

#### 1) Contexto

Situar Foucault numa época da história da filosofia política, numa linha ou corrente de pensamento, tentar contextualizar bio-psico-social e politicamente as suas obras, transformá-las numa unidade de sentido linear e progressiva, numa palavra, classificar o seu pensamento, torna-se numa árdua tarefa, mesmo para o mais persistente e ortodoxo dos comentadores de filosofia. Desde logo, devido à crítica explícita, e por demais incisiva, que atravessa muitos dos seus livros, a este modo de fazer filosofia, que cria a função do autor<sup>109</sup>, classifica e cataloga textos e ideias, encontra relações de causalidade e continuidade entre teses e proposições, explica um pensamento através de vicissitudes biográficas, interpreta as autoridades na busca de um sentido profundo ou escondido.

Nas obras de Foucault, tão heterogêneas nos argumentos quanto politicamente significativas, podemos individuar desembaraçadamente vários sintomas da lógica conceptual de questionamento radical dos discursos políticos institucionalizados. A mordacidade das suas críticas ao direito penal, às ciências médicas, à psicologia e à psiquiatria, e outras instâncias estruturais da nossa civilização valeram ao nosso filósofo os mais espantosos epítetos como “neo-niilista” ou “relativista”<sup>110</sup>, “estruturalista” e mesmo “historicista”<sup>111</sup>. O exercício destas críticas dá-se na modalidade da denúncia: através dos seus modos particulares de fazer história<sup>112</sup>, Foucault, denuncia o

---

<sup>109</sup> Cf. Foucault, 2006b.

<sup>110</sup> Por exemplo cf. entrada *Foucault* in *Dicionário de Filosofia* (VV. AA., 1999, pp.157 - 158).

<sup>111</sup> Este género de juízos, bastante superficiais e até negligentes, sobre o seu trabalho, surgiam ao interno do, pululante e fervoroso, ambiente intelectual francês dos anos 60 e 70, das penas dos historiadores marxistas ortodoxos, dos psicanalistas, e de alguns sequazes da fenomenologia naquele país, nas palavras do próprio Foucault, que, sem citar nomes, assim designa alguns dos seus críticos. Para as respectivas respostas cf. *Estruturalismo e Post-Estruturalismo: entrevista a Michel Foucault por Gérard Raulet* in Foucault 2006a. Para a resposta à classificação seu trabalho como estruturalista, em particular, cf. também *Poder e Saber (entrevista com S. Hasumi, Paris, Outubro 77* in Foucault, 2006a.

<sup>112</sup> A arqueologia e a genealogia. A peculiaridade destes dois métodos que Foucault forja para fazer simultaneamente história e filosofia, é que, para além de serem meticolosos e rigorosos, são dinâmicos, móveis, estão em constante devir, um devir essencialmente histórico. As diferenças entre ambos, não só

comprometimento das formas tradicionais<sup>113</sup> de produção de saber, com determinadas relações de poder, isto é, mostra como certos tipos de discursos científicos e filosóficos não são mais do que produção necessária, resultante de tensões entre forças concomitantes. A ausência de propostas “construtivas” correspondentes aos objectos bloqueados ou arruinados pela radicalidade das suas críticas, é a mais peculiar das características de um pensamento do *de-fora*<sup>114</sup>. Este gesto transgressivo do pensamento crítico, que se afigura esquivo quando se recusa a apresentar alternativas, porque não sistematiza explicitamente uma positividade, é um corolário da autonomia do pensar relativamente aos poderes, mais, é uma necessidade perante as conclusões da análise das formações históricas do saber e da verdade, que indicam uma interdependência perversa entre estas e aqueles. Um pensamento do *de-fora*, é um pensamento que se esforça para

---

as efectivas, i. e., as teóricas, mas também a sua simples sucessão temporal, i. e., o facto que foram inventadas em fases distintas da vida do autor, fazem com que este assunto seja amplamente discutido pelos comentadores, e relevante para a leitura do impacto do seu pensamento na respectiva atmosfera histórica e intelectual. Para descrever sucintamente a controvérsia a que nos referimos, diríamos que existem aqueles comentários que preconizam que a diferença principal destes métodos seja o objecto a que se aplicam, a arqueologia seria um método para estudar o saber, as formações discursivas, epistemológico portanto, e a genealogia aplicar-se-ia aos estudos centrados sobre o poder, logo, um método de análise política; enquanto outros afirmam que se trata de uma evolução metodológica, um amadurecimento intelectual, que levaria o autor a refinar a arqueologia, característica das primeiras obras, tornando-a genealogia, mais incisiva, mais rigorosa, mais consciente dos investimentos das relações de poder nas formações discursivas; e ainda aqueles outros, que sintetizam as duas teses, sendo que a deslocação do objecto de estudo, do saber para o poder, decorre precisamente da maturação e progressão do pensamento de Foucault. Para esta discussão *vide* Ewald, 1980, pp. 9 e ss.; e também Deleuze, 1986, pp. 17 e ss.

Aos comentadores excessivamente preocupados com sistematizações metodológicas no seu pensamento, responde Foucault da seguinte forma, numa entrevista, a propósito da *Arqueologia do Saber* (Foucault, 1969), supostamente a sua grande obra de método: “Não. *A Arqueologia do Saber* não é um livro de metodologia. Não tenho um método que se aplicaria, do mesmo modo, a domínios diferentes. Ao contrário, diria que é um mesmo campo de objectos que procuro isolar, utilizando instrumento encontrados ou forjados por mim, no exacto momento em que faço a minha pesquisa, mas sem privilegiar de modo algum o problema do método.” (in *Poder e Saber. Entrevista com S. Hasumi, Paris, Outubro 77* in *Ditos e escritos IV – Estratégia, Poder - Saber*, in Foucault 2006a). Esclareçamos que esta entrevista é de 1977, posterior à publicação quer de *Vigiar e Punir* (Foucault, 1975), quer d’ *A Vontade de Saber* (Foucault, 1976), supostamente, as duas grandes obras genealógicas.

<sup>113</sup>No presente, e para respeitar o balizamento da crítica do nosso autor, entenda-se tradição como o percurso da racionalidade moderna, a partir do Iluminismo, em que esta adquire a sua autonomia e começa a desdobrar-se numa série de discursos, pretensamente científicos, que mais tarde, no séc. XIX, ficarão conhecidos como “ciências humanas”. A tal percurso epistemológico, Foucault chama “Idade clássica”, cf. Foucault, 1966, pp. 235 e ss.

<sup>114</sup>Cf. *Il pensiero del di fuori* [texto de 1966] in, Foucault, 2006c, pp. 41 – 60; e também Deleuze, 1986, pp. 99 e ss. Optámos pelo emprego do neologismo «de-fora», que faz já parte do jargão dos tradutores e comentadores portugueses do nosso filósofo, para traduzir a palavra francesa *dehors*, (ilustrativo a este propósito é o volume da Revista de Comunicação e Linguagens da Universidade Nova de Lisboa dedicado à homenagem do filósofo, VV. AA., 1993) em detrimento da expressão «do exterior» aplicada na tradução brasileira (cf. *O pensamento do exterior*, in Foucault 2006a), pois um substantivo, palavra estante, não transmite o dinamismo da expressão francesa, muito menos a peculiaridade que assume no discurso foucaultiano. Deste ponto de vista, julgamos até o neologismo «de-fora» assaz apropriado, cuja concordância com outras traduções para línguas latinas como a italiana ou a espanhola, por exemplo, reforçam a nossa preferência.

se libertar dos jugos das categorias tradicionais da Modernidade filosófica, da verdade, do sujeito, asfixiantes na sua ambição de universalidade; que se tenta soltar das análises morais, dos juízos de valor, do bem e do mal, e do respectivo maniqueísmo cegante; é um “pensamento sem compromissos”<sup>115</sup>, um pensamento de ruptura. Esta diligência em romper com os esquemas de produção de saber tradicionais é notória, não só no tom descritivo e irónico da grande parte das suas obras, mas também, no emprego de particulares estratégias como as referências a autores ditos menores, o recurso a historiografias regionais e limítrofes (da loucura, da sexualidade, da medicina), também os já citados processos metodológicos “movediços”, a análise das relações de superfície (entre saberes e poderes)<sup>116</sup>, em vez da busca de sentidos profundos e de fundamentações. Para a história da filosofia política na contemporaneidade, o momento foucaultiano marca a ruptura do pensamento político “com esse jogo da verdade e do erro que *obriga* o crítico a enunciar a verdade daquilo que denuncia e contesta.”<sup>117</sup>. E não se trata de um momento exclusivamente negativo, meramente destrutivo, «niilista», a «positividade» do seu pensamento, as propostas de Foucault, devem ser lidas nas entrelinhas das histórias que conta, estão dispersas e dispostas nos seus textos, quais indispensáveis ferramentas do trabalho filosófico porvindouro, sem que sejam absolutamente explícitas. A mais expressiva por entre elas é, precisamente, esta forma diferente de pensar, este “pensar de outra maneira”<sup>118</sup>.

## 2) Analítica do poder

O que é a verdade? O que é o poder? Estas foram as duas perguntas centrais, os dois grandes problemas que permitiram encontrar um fio condutor, estabelecer um percurso que atravessasse a vastíssima obra de Michel Foucault. Estas duas questões, a primeira filosófica e a segunda política, são colocadas num modo particular: as indagações sobre o poder não se assumem como uma teoria do poder, que o justificaria, que buscaria os seus fundamentos, a sua legitimidade e pontos de concentração, mas

---

<sup>115</sup>Ewald, 1980, pp. 9 e ss.

<sup>116</sup>*Ivi* p. 12.

<sup>117</sup>*Ivi* p.10. O itálico é nosso.

<sup>118</sup>Deleuze, 1986, pp. 71 e ss.

antes como uma “analítica”<sup>119</sup> ou uma “anatomia política”<sup>120</sup>, ou então uma “microfísica do poder”<sup>121</sup>, que pretendem estudar as suas modalidades de exercício; a pesquisa da verdade, por seu turno, não se traduziria na descoberta de uma verdade una e inabalável através da qual se ergueria todo um sistema, político, epistemológico, metafísico, mas sim, numa história da verdade, que se contaria independentemente dos problemas da ciência e da ideologia, para além do dualismo contraditório e irreduzível do verdadeiro e do falso. Esta perspectiva da história da verdade não é mais do que um seguimento dado à proposta que Nietzsche faz na sua *Genealogia da Moral*<sup>122</sup>, para estudar as relações entre uma história da moral e a “vontade de verdade”<sup>123</sup>, uma história que poria em causa o elevado valor concedido pelas nossas sociedades científicas á verdade, apresentando-a como sempre local, parcial, e condicionada historicamente.

Ora serão então aquelas formas de análise histórica que, quase microscópicas, físicas, desvelarão os investimentos das relações de poder nas formações discursivas científicas, enunciadoras por excelência de verdades, e mostrarão como estas fundamentam e justificam aquelas, mesmo, quando uma verdade constitui um aparente ponto de resistência ao poder, um contrapoder. É justamente esta reciprocidade entre poder e verdade, que Foucault tentará mostrar ao contar a história, por exemplo, da sexualidade, que não se trata “de apreender o modo em que, durante séculos, as pessoas fizeram amor, ou em que modo é que foi proibido que o fizessem”<sup>124</sup>, nem sequer de “fazer uma história dos comportamentos sexuais nas sociedades ocidentais, mas sim de responder a um problema muito mais austero e circunscrito: de que modo é que estes comportamentos se tornaram objectos de saber? Isto é, como, por que vias e razões, é que se organizou este campo de conhecimento que, com uma palavra recente, chamamos a “sexualidade”?”<sup>125</sup>. Que poder é este, tão subtil que somente uma análise microscópica o pressente? Que só pode ser estudado por uma “microfísica”, tão presente que até na mais privada das esferas, supostamente a sexualidade, se exerce.

O que está em jogo para Foucault é, por um lado, uma crítica á concepção clássica das “teorias do poder”, e por outro a maneabilidade, a flexibilidade e a liquidez do poder, de modo a que se possam encontrar relações dele em quase todos os domínios

---

<sup>119</sup> Cf. Foucault, 1976, pp. 72 e ss.

<sup>120</sup> *Ibidem*

<sup>121</sup> Cf. Foucault, 1975, pp. 30 e ss.

<sup>122</sup> Nietzsche, 1887.

<sup>123</sup> *Ivi*, pp. 165 e ss.

<sup>124</sup> Foucault, 1976, pp. 7.

<sup>125</sup> *Ibidem*.



da vida dos homens. É interessante verificar como Foucault aproxima a política, uma modalidade de exercício de poder, da guerra, num movimento que poderia facilmente ser schmittiano<sup>126</sup>. Que outro será a arte guerra do que o procurar estas situações estratégicas das relações de forças, num campo de batalha? Do que a gestão da labilidade destas próprias relações? Não obstante, o poder deste modo definido, não é exclusivamente de natureza política, e portanto o modelo da guerra aplicado na análise das relações de poder fora do âmbito político – institucional, é falacioso, perverso, oculta outras modalidades de exercício do poder, tão ou mais relevantes do que a política<sup>127</sup>. As relações de poder que interessam ao nosso autor são também aquelas microscópicas e quase imperceptíveis, que existem entre o médico e o paciente, o louco e o psiquiatra, o sábio e o ignorante, entre o homem e a mulher. Poder-se-ia objectar dizendo que estas micro relações de poder não são mais do que emanções que dos grande pontos de concentração de poder político, como o Estado ou a Lei. No entanto esta ideia continua presa à definição tradicional, jurídica do poder, que pressupõe um número reduzido, quando não apenas um, ponto de concentração, onde reside a verdade do poder, donde ele brota genuíno e legítimo; este modelo, que Foucault designa de jurídico - discursivo<sup>128</sup>, que é simultaneamente de análise, de explicação e de legitimação do poder, predomina na história do pensamento político no ocidente a partir da Idade Média: por exemplo a doutrina da origem divina da soberania do monarca na Idade Média, ou então o princípio da representação nas teorias modernas de Hobbes ou de mesmo Rousseau, ou mesmo o positivismo jurídico de Kelsen, em que o poder brota da Lei enquanto unidade sistemática e coerente.

### **3) A concepção jurídica do poder ou a crítica à soberania**

As teorias do poder procuram uma substância que o suporte, encontram formas fundamentais que o encarnam, como o Estado, o Governo, o Soberano, que acabam por personalizar o poder, por identificá-lo com objectos que lhe dão uma consistência ontológica. A legitimidade da posse ou do exercício do poder é sempre ligada a

---

<sup>126</sup> Cf. Schmitt, 1932, pp.101 e ss.

<sup>127</sup> Cf. Foucault, 1997, pp. 37 e ss.

<sup>128</sup> Foucault, 1976, p. 73.

imperativos morais ou éticos, em que os atributos tradicionais da soberania devem estar ao serviço do bem comum, do bem-estar social e a pacífica convivência entre os cidadãos e os povos. Uma perspectiva analítica sobre a representação jurídico-discursiva do poder revela, segundo Foucault cinco essenciais aspectos que a caracterizam<sup>129</sup>:

i) A relação negativa. O poder não é produtivo, é essencialmente repressivo, limitativo, as suas funções fundamentais são as de estabelecimento de confins, de fronteiras. O poder diz que não, proíbe, reprime, rejeita, restringe as liberdades individuais, associativas, jurídicas. O poder define, separa o que é unido e introduz racionalidade, os seus efeitos assumem as formas gerais do limite ou da falta.

ii) A instância da regra. O poder seria aquilo que essencialmente dita as leis a determinados domínios. Por exemplo a sexualidade, deste modo estaria sujeita a um regime binário: lícito e ilícito, ora permitido ora proibido, acontecendo o mesmo a outros domínios da vida e comportamentos dos seres humanos. Isto significa que o poder introduz uma ordem, regula os campos ou objectos onde intervém. Aqui podemos pensar também o poder da medicina, que se exerce num determinado corpo, que carece de harmonia, para lhe restituir o equilíbrio original. Nesta figura enquadra-se a figura do legislador, que fala, escreve, produz um discurso jurídico que regulamenta aquilo sobre o que discorre. Nesta figura o poder exerce-se enunciando as regras.

iii) O ciclo da proibição. A proibição remete, tende para a extinção do comportamento, da acção, da palavra, ou da prática sexual, que, especificamente reprime; tem como objectivo a erradicação de algo bem determinado. O seu instrumento é a ameaça de um castigo que, embora não tenha evitado aquele particular acontecimento proibido, ajudará a preveni-lo num futuro, portanto fecha-se o ciclo com o próprio castigo que tende para o extermínio daquilo que castiga e de si mesmo.

---

<sup>129</sup> Cf. *ivi* pp. 74 – 76.

iv) A lógica da censura. A censura assume três formas: afirmar o que não é permitido, impedir que seja dito, negar a sua existência. Formas que são aparentemente inconciliáveis, mas que estão ligadas por uma espécie de lógica de cadeia que seria característica dos mecanismos de censura que ligaria o inexistente, o ilícito e o indizível de modo tal que cada um deles seria, simultaneamente, princípio e efeito do outro: do que é proibido não se deve falar até que não seja anulado do real; aquilo que é inexistente não tem direito a nenhuma manifestação, nem mesmo na ordem do discurso que enuncia a respectiva inexistência; e o aquilo que não se pode dizer é banido do real como o que é proibido por excelência.

v) A unidade do dispositivo<sup>130</sup>. O poder exercitar-se-ia no mesmo modo, a todos os níveis, do topo até à base, nas decisões globais como nas intervenções capilares, agindo de modo uniforme e maciço; funcionaria segundo as engrenagens simples, evidentes e reproduzidos ao infinito da lei, da proibição e da censura. Do Estado à família, do príncipe ao pai, da pena de morte à multa de estacionamento, das instâncias de domínio social às estruturas constitutivas do sujeito, encontraremos uma única forma de poder, simplesmente em escalas diferentes. Esta forma seria a do direito, isto é, do jogo do lícito e do ilícito, da transgressão e da punição, quer seja o príncipe formular o direito, o pai que proíbe, o censor que silencia, ou o patrão que dita as regras, trata-se sempre de uma esquematização do poder numa forma jurídica, cujos efeitos se definem em termos de obediência. Perante um poder que é lei, o sujeito constitui-se como súbdito, sujeito *ao* poder, obediente. À homogeneidade formal do poder em todas estas instâncias, corresponderia, do lado do sujeito *ao* poder, seja do súbdito perante o rei, do filho perante o pai, do ignorante perante o sábio, a forma geral da submissão. Portanto o dispositivo de poder funcionaria sobre dois eixos: por um lado o poder legislador, por outro, o sujeito obediente.

---

<sup>130</sup> Acerca do conceito de dispositivo de poder em geral cf. Foucault, 2004a, pp. 13 – 31; para o dispositivo da sexualidade em particular cf. Foucault, 1976, pp. 73.

#### 4) Biopolítica

*“Com o termo «poder» parece-me que se deva entender, antes de tudo, a multiplicidade das relações de força imanentes ao campo onde se exercem e constitutivos sua organização; o jogo que através de lutas e confrontos incessantes os transforma, os inverte; os apoios que estas relações de força encontram uns nos outros, de modo a formar uma cadeia ou um sistema, ou, pelo contrário, as diferenças, as contradições que os isolam uns dos outros; enfim, as estratégias em que realizam os seus efeitos e cujo desenho geral, ou cristalização institucional tomam corpo nos aparatos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. (...) Provavelmente, é necessário sermos nominalistas: o poder não é uma instituição, e não é uma estrutura, não é uma determinada potência de que alguns seriam dotados: é o nome que se dá a uma situação complexa estratégica numa dada sociedade.”<sup>131</sup>*

Descrita a concepção jurídica do poder, vejamos agora alguns corolários da definição das relações de poder proposta por Foucault. Em termos gerais, poderíamos apontar três grandes rubricas em torno das quais se desenrola o seu trabalho sobre o poder<sup>132</sup>, em oposição ao conceito tradicional: a) o poder não é essencialmente repressivo, pois também incita, suscita, produz discursos científicos, verdades, figuras e objectos de saber, como o delinquente, o doente psiquiátrico, o recluso; b) exerce-se e não se possui, ou seja, não é atributo exclusivo de algumas formas predeterminadas, a classe dominante, o Estado; c) passa pelos dominados tanto como pelos dominantes, como é uma relação de forças, uma relação de relações, os pólos “baixos” são tão ou mais importantes e fundamentais para a existência destas relações como aqueles “altos”.

Confrontando as duas concepções do poder em jogo, a saber a tradicional ou moderna se quisermos, jurídico-institucional e a foucaultiana ou biopolítica, na linha do ἔθoς crítico de uma “filosofia analítica da política”<sup>133</sup>, podemos avançar com as seguintes conclusões:

---

<sup>131</sup> Foucault, 1976, pp. 82 - 83. A tradução livre do italiano e o sublinhado são nossos.

<sup>132</sup> Deleuze, 1986, p. 100.

<sup>133</sup> Foucault 2006c, p. 204 e ss.

i) A condição de possibilidade do poder, ou pelo menos o ponto de vista que permite imprimir alguma racionalidade ao seu exercício, desde o seu cerne até aos seus efeitos mais periféricos, e que permite também utilizar os seus mecanismos como grelha de inteligibilidade do campo social, não deve ser procurada na existência originária de um ponto central, de um centro único de soberania do qual fluiriam as formas derivadas e descendentes do poder; aquela condição é, precisamente, a base móvel das relações de força que induzem, de forma contínua e díspar, situações de poder sempre locais e instáveis. Legitimamente, pode-se falar de uma onnipresença do poder: porque se produz a cada instante, em cada ponto, ou melhor, em cada relação entre estes pontos, quer estes sejam institucionais, políticos ou académicos. Portanto, é já perigoso falar de poder, preferindo-se o plural.

ii) O poder não é algo que se adquire, que se usurpa, que se divide, não é uma coisa que se conserva ou se deixa escapar. O poder exercita-se a partir de inumeráveis pontos e no jogo de relações desiguais e móveis.

iii) As relações de poder não estão em posição de exterioridade perante outros tipos de relações (processos económicos, relações gnosiológicas, relações sexuais), mas sim de imanência. São os efeitos imediatos das divisões, das desigualdades e dos desequilíbrios que se produzem nesses outros tipos de relações. As relações de poder são a ὕβρις de outros tipos de relações. As relações de poder são super estruturas com um simples papel repressivo e/ou reprodutivo, pelo contrário, assumem, onde estão presentes, uma função claramente produtiva.

iv) O poder vem de baixo. Ou seja, não existe na origem das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre dominantes e dominados, dualidade que se reproduziria ao longo de todo o tecido social e mesmo entre grupos restritos como as famílias por exemplo. Pelo contrário é necessário pensar as relações de força como múltiplas e heterogêneas e que se formam e operam nos aparatos produtivos, do saber por exemplo<sup>134</sup>, nas instituições, nas famílias, e que servem de apoio a amplos efeitos de divisão que percorrem, estes sim, a totalidade do corpo social.

---

<sup>134</sup> Cf. Foucault, 1971.

Tais efeitos representam uma linha de força geral que atravessa e une os conflitos localizados. Portanto, deste ponto de vista, os pontos de resistência, são parte integrante das relações de força, e sem tais pontos não seriam mesmo possíveis as relações de poder. Os grandes efeitos de dominação resultam de uma orquestração e disposição de todas estas dinâmicas relacionais.

v) As relações de poder são simultaneamente intencionais e não subjectivas. Intencionais, não porque existiria uma causalidade ou uma substância que as explicaria, que as fundamentaria, mas sim porque são perpassadas por um cálculo: não há exercício de poder que não persiga uma série de escopos ou de objectivos. A racionalidade do poder está nas suas tácticas.

Segundo o nosso filósofo, uma analítica do poder denuncia o carácter, os aspectos que a concepção jurídica oculta. Só esta forma jurídica do poder o torna aceitável às sociedades humanas, suportável para a nossa consciência. Quando o poder se manifesta na íntegra estamos perante uma situação de excepção, perante uma situação de extrema violência, numa palavra, de guerra. Só este jogo de desvelos e ocultações permite que o exercício do poder seja pacífico e regular. As sociedades estão somente prontas a sujeitar-se a um exercício de poder, a submeter-se, quando o poder mascara-se de lei, de regulamento, de garante da paz social, de limitador de liberdades individuais em favor da causa social do bem comum.

Para Foucault, a passagem do modelo jurídico da soberania tradicional, ao que ele chama de biopolítica, é visível na história, e a Modernidade assinala o momento do seu nascimento. É o aparecimento do novo sujeito político da “população”, em meados do séc. XVIII<sup>135</sup>, que assinala este momento, ou seja a passagem epocal entre a crise da soberania e a emergência da biopolítica<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Cf. Foucault, 2004a, pp. 87 e ss.

<sup>136</sup> Cf. Esposito, 2002, pp.161 e ss.

## IV – A teoria do estado de excepção de Agamben

*“Todavia, pode-se dizer que a produção de um corpo biopolítico seja prestação original do poder soberano.”*

Agamben, 1995, p. 9.

### 1) Contexto

O pensamento de Giorgio Agamben em torno da excepção ultrapassa em larga medida as circunscrições, que são, não obstante, os seus motes principais, da teoria do direito e da própria filosofia política. De facto, as suas teses desvelam os, aparentemente remotos a tais disciplinas, horizontes fundamentais da ontologia, da lógica, da filosofia da linguagem ou da ética. De forma global, a *mise en jeu* de Agamben é uma séria e arrojada crítica á corrente dominante da tradição filosófica europeia<sup>137</sup>, perante a sua falência prática, i.e. histórica e política, evidente, concretizada, nos conturbados acontecimentos da primeira metade do séc. XX; séria porque visa categorias fundamentais dos modos de proceder do pensamento, enraizadas na nossa cultura desde tempos longínquos e tomadas quase como princípios metodológicos da racionalidade, como as de *lei, relação, acto, potência, meio, fim*; ousada, pois vem exposta em concisos tratados, formalmente heterodoxos, onde são discutidos em súpula os mais díspares autores, desde os clássicos aos modernos, passando pelos marginais e pelos canónicos, num gesto quase megalómano de abranger, precisamente, toda a tradição filosófica ocidental. Sem prejuízo, porém, do rigor exigido ao trabalho filosófico e das naturais influências preponderantes e preferências manifestas por entre os autores tratados.

Em 2003 (mesmo ano em que publica o seu volume integralmente dedicado ao estado de excepção), num episódio biográfico que se viria a celebrar, abandona o cargo de *Distinguished professor* da New York University, quando se recusou a obedecer aos pesados procedimentos de segurança impostos aos cidadãos estrangeiros para entrarem nos Estados Unidos, encetados pela administração Bush em consequência dos acontecimentos do 11 de Setembro de 2001. A expressão que usou para definir tais

---

<sup>137</sup> Para a política em particular *vide* Agamben, 1995, pp. 11 e ss.

procedimentos e simultaneamente a para justificar a sua insubordinação foi “tatuagem biopolítica”<sup>138</sup>, referindo-se em particular à recolha das impressões digitais e ao registo da retina. A veemência do seu protesto público contra este procedimento do executivo daquele país, tal ao ponto de privar a academia norte americana que tanto o acarinhava da sua docência.

Segundo Agamben “as questões terminológicas são importantes em filosofia. Como uma vez disse um filósofo pelo qual tenho o maior respeito, a terminologia é o momento poético do pensamento”<sup>139</sup>. Misteriosamente o nosso autor deixa este filósofo que o inspirou anónimo<sup>140</sup>, sem prejuízo, tal tese aventa a definição deleuziana da filosofia<sup>141</sup> como actividade criadora de conceitos. A escolha ponderada da palavra adequada para exprimir um determinado conceito, impõe ao filósofo, sempre e de cada vez que lhe toca fixar um conceito num termo, pensar e arriscar a relação do seu pensamento com a língua em que ele se dá. Problema vetusto quanto a própria filosofia, que a foi acompanhando até aos dias de hoje, omnipresente na história da filosofia, tal questão concerne ao núcleo mais íntimo da sua identidade, e é transversal a todas as suas formas e metamorfoses. Então, se “a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos”<sup>142</sup>, a linguagem se não é a sua matéria-prima, será pelo menos a necessária ferramenta. Á semelhança da poesia, a filosofia é actividade criadora que se dá na linguagem, que lhe traz algo de novo, é também, neste sentido, uma ποιέσις; à semelhança de um poema, um conceito é uma multiplicidade unificada que porta irremediavelmente o cunho de quem o escreveu. É por isto que “certos [filósofos] reclamam uma palavra extraordinária, por vezes bárbara ou chocante, para os [conceitos] designar, enquanto outros se contentam com uma palavra corrente, bastante comum, insuflando-as de harmonias tão subtis que se arriscam a ser imperceptíveis para um ouvido não filosófico. Alguns utilizam arcaísmos, outros inventam neologismos através de exercícios etimológicos quase loucos (...). Deve haver para cada caso, uma estranha necessidade destas palavras e das suas escolhas, como elemento de estilo. O

---

<sup>138</sup> Cf. Agamben, Giorgio “*Se lo Stato sequestra il tuo corpo*” artigo publicado no diário italiano *La Repubblica*, de 8 de Janeiro de 2004, p. 42; tendo sido, dois dias depois, reproduzido em língua francesa pelo *Le Monde diplomatique*.

<sup>139</sup> Agamben, 2006, p. 5. A tradução livre do italiano é nossa.

<sup>140</sup> E o mesmo acontece no outro passo onde encontrámos, textualmente, a mesma ideia: “Si, comme on l’a suggéré, la terminologie est le moment proprement poétique de la pensée” in Agamben, 2003, p. 14.

<sup>141</sup> Cf. Deleuze e Guattari, 1991, p. 21 e ss.

<sup>142</sup> *Ivi* p. 8. A tradução livre do francês é nossa.



batismo do conceito solicita um *gosto* propriamente filosófico que procede com violência ou com insinuação, e que constitui na língua uma língua da filosofia”<sup>143</sup>.

Para percebermos o alcance e a orgânica do conceito de estado de exceção em Agamben, deveremos inseri-lo no quadro mais amplo do projecto *Homo sacer*, vasto estaleiro filosófico – conta até à data com 5 livros editados, estando um outro previsto<sup>144</sup> – que o autor inaugura em 1995, com a publicação do que permanece o seu mais influente e inspirado texto *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*<sup>145</sup>. Efectivamente, Agamben dedica um inteiro tomo deste projecto ao conceito em questão, intitulado precisamente *Estado de Excepção*<sup>146</sup>, é o primeiro de três tomos que compõem o segundo volume de *Homo sacer*, não obstante já no volume inaugural de 1995, o estado de exceção aparece com um papel de grande relevância, sempre sob a égide schmittiana, enquanto a estrutura essencial do poder soberano<sup>147</sup>. Ou seja, ao nosso autor interessa elaborar um conceito que sirva, não só a elucidar a respectiva problemática, mas também a demonstrar, corroborar e integrar os enunciados de um projecto filosófico mais abrangente. Daí que, o fundamental para o nosso trabalho é não perder de vista este horizonte geral que representa, para usar um chavão filosófico, o todo de que o conceito faz parte, a estrutura onde realiza a sua finalidade.

## 2) *Homo sacer*

Trata-se de “uma obscura figura do direito romano arcaico”<sup>148</sup>, considerada por vezes “a mais antiga pena do direito criminal”<sup>149</sup>, que Agamben recuperará sob a forma de paradigma, cuja principal função, segundo a sua própria definição<sup>150</sup>, é a de exemplo, i. e. tornar inteligível um determinado conjunto de problemas. Ora tal problemática é precisamente a complexa rede de relações que ligam a vida biológica dos seres humanos

---

<sup>143</sup> *Ivi* p. 13. O itálico é dos autores.

<sup>144</sup> É o próprio autor que o revela numa entrevista de 2006 à sua tradutora argentina, Flavia Costa, in *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18 - n. 1 Jan./Jun. 2006, p. 131.

<sup>145</sup> Agamben, 1995. *Vide* a nossa bibliografia para o elenco das obras.

<sup>146</sup> Agamben, 2003.

<sup>147</sup> Cf. Agamben, 1995, pp.3 – 16.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>149</sup> Benett, H., *Sacer esto*, 1930, p. 5 citado em *ivi*, p. 79.

<sup>150</sup> Cf. *Cos’ é un paradigma?*, in Agamben, 2008a, pp. 58 e ss.

ao poder político, fenómeno, cujo estudo recentemente conheceu grande expansão nas mais variadas áreas do saber, designado de «biopolítica»<sup>151</sup>.

É no tratado *Sobre o significado das palavras* de Festo, gramático do séc. II da nossa era, que o nosso autor irá encontrar a definição arquetipal desta paradoxal instância jurídica: “*homem sacro (homo sacer) é aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o matar, não será condenado por homicídio; assim já a (...) lei adverte que «se alguém matará aquele que para o plebiscito é sacro, não será considerado homicida»*.”<sup>152</sup> Trata-se portanto de uma vida humana que pode ser suprimida pela violência desregrada, como consequência de uma culpa atroz que lhe foi imputada, mas que não é sacrificável segundo as regras de consagração de vítimas aos deuses, e enquanto tal transcende quer o ordenamento jurídico positivo, quer a ordem divina. Por outras palavras, *homo sacer* é “aquele que, banido, pode ser morto sem que seja cometido homicídio, mas que não é sacrificável segundo as formas rituais: vida votada à morte em total impunidade, objecto da relação de excepção”<sup>153</sup>. O carácter exemplar ou paradigmático do *homo sacer* reside no facto de “nos encontramos perante um conceito-limite do ordenamento social romano, que, como tal, dificilmente se pode explicar de modo satisfatório ao interno do *ius divinum* e *ius humanum*, mas que pode, talvez, permitir que se faça luz sobre os seus recíprocos limites.”<sup>154</sup>

Através da decisão sobre o estado de excepção o soberano encontra-se simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico, mais precisamente ele é incluído porque se mantém fora, pertence porque está excluído pela sua própria decisão; é a segunda figura limiar da ordem jurídica. Logo, “nos dois limites extremos do ordenamento (jurídico), soberano e *homo sacer* apresentam-se como duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correspondentes, no sentido que soberano é quem respeito ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* aquele perante o qual todos os homens agem como soberanos”<sup>155</sup>. De facto, o autor discute a simetria entre a excepção (exclusão inclusiva) e o exemplo (inclusão exclusiva). O exemplo, mostra e define uma classe, precisamente quando vem isolado, como exemplo, dessa própria classe e cujo único e absoluto critério de isolamento é a

<sup>151</sup> Cf. Agamben, 1995, p. 5; e também Bazzicaluppo, 2010, p. 83 e ss.

<sup>152</sup> Citado em Agamben, 1995, p. 79.

<sup>153</sup> Bazzicaluppo, 2010, p. 83.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>155</sup> *Ivi*, pp. 93 – 94.

simples pertença à tal classe. Por seu lado a exceção excluindo-se do direito, suspendendo-o, inclui-se precisamente numa ordem jurídica essencial<sup>156</sup>.

### 3) Biopoder e soberania: uma síntese frágil

Antes de mais devemos situar o trabalho de Agamben em filosofia política como o “oculto ponto de cruzamento entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder.”<sup>157</sup> Quase um século depois da *Teologia Política*, Agamben, então herdeiro de toda uma tentativa da filosofia contemporânea para se libertar do jugo das instituições e convenções modernas, entre elas a «doutrina do Estado» a que apela Schmitt, extrapolará a tese do jurista alemão “bem para além dos limites do direito público”<sup>158</sup>, aplicando-a ao âmbito que Foucault definiu como «*gouvernementalité*»<sup>159</sup>.

A diferença fundamental entre a concepção de biopolítica de Agamben e aquela de Foucault, reside essencialmente na interpretação do fenómeno filosófico da Modernidade. Enquanto para Agamben a biopolítica é a relação essencial que liga a vida ao poder, isto é o direito, tal qual conhecido desde os alvares da cultura ocidental; para Foucault, ela assinala um deslizamento, um deslocamento do enfoque específico do poder para a produção e gestão da vida, i. e., a *gouvernementalidade*; para o primeiro a biopolítica é o Direito – em toda a força da maiúscula – para o segundo é o governo dos homens. Neste contexto biopolítico, o estado de excepção tornar-se-á o dispositivo “em que a vida humana é incluída no ordenamento unicamente na forma da sua exclusão”<sup>160</sup>.

“A definição schmittiana da soberania (...) tornou-se um lugar-comum, antes ainda que se compreendesse o que é que, nela, estava verdadeiramente em questão, ou seja, nada menos que o conceito-limite da doutrina do Estado e do direito, em que

---

<sup>156</sup> Agamben, 1995, p. 26.

<sup>157</sup> Agamben, 1995, p. 9. A tradução livre do italiano é nossa.

<sup>158</sup> Agamben, 2007, p.14. A livre tradução do italiano é nossa. Nesta passagem, Agamben refere-se á extrapolação para “os conceitos fundamentais da economia e a própria concepção da vida reprodutiva das sociedades humanas” (*ibidem*) da tese da segunda parte da *Teologia Política*, segundo a qual “todos os conceitos decisivos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, 1922, p. 61; nossa tradução); no entanto, o audaz gesto de levar o pensamento de Schmitt além de si mesmo, é repetido várias vezes ao longo da obra do filósofo italiano, ainda que frequentemente implícito, como é o caso da «importação» da noção de estado de excepção.

<sup>159</sup> Vide, por exemplo, Foucault, 2004a, p. 88 e ss; onde o autor expõe tal conceito pela primeira vez.

<sup>160</sup> Agamben, 1995, p. 12.

aquela (pois cada conceito limite é sempre limite entre dois conceitos) confina com a esfera da vida e confunde-se com ela.”<sup>161</sup> De tal modo, que é da definição schmittiana, assumida como ancoradouro das suas reflexões políticas, que o nosso filósofo beberá o conceito de estado de excepção, e cujo nexó essencial com o poder soberano que tal definição desvenda, constituirá um dos pilares de toda a sua teoria. É interessante de notar que Schmitt é o único autor com que Agamben dialoga em matéria de soberania<sup>162</sup> – quando outros pensadores são evocados, são-no sempre e exclusivamente na perspectiva da doutrina de Schmitt – tomando a sua célebre definição como uma verdadeira matriz teórica. É como se Agamben reconhecesse em Schmitt a verdade sobre a essência do moderno conceito de soberania, ou de como diria o próprio Schmitt “o seu concreto emprego”<sup>163</sup> à época, tal como nos dias de hoje. O filósofo italiano evidencia e trabalha os paradoxos da doutrina da soberania schmittiana retirando as devidas consequências críticas.

Eis a interpretação fundamental de Agamben do decisionismo schmittiano: a decisão é a forma jurídica do juridicamente informe<sup>164</sup>; e é este o passo de Schmitt: a excepção é um problema jurídico, e a decisão é o seu elemento idiossincrático formal, que prova tal juridicidade do problema.

#### 4) Noção de estado de excepção

Segundo Agamben, “a obra de Schmitt, essencialmente no seu livro sobre *A ditadura*, de 1921, e naquele do ano seguinte sobre *Teologia Política*”<sup>165</sup> representa “a mais rigorosa tentativa de construir uma teoria do estado de excepção”<sup>166</sup>, na medida em que ambos “descrevem, numa profecia por assim dizer interessada, um paradigma que não somente permaneceu actual, mas que atinge o seu completo desenvolvimento precisamente na actualidade”<sup>167</sup>. Assim, retomando a definição schmittiana como ponto

---

<sup>161</sup> *Ivi* p. 15. A tradução livre do italiano é nossa.

<sup>162</sup> *Vide* a propósito, Agamben, 1995, pp. 17 – 35.

<sup>163</sup> Schmitt, 1922, p. 34.

<sup>164</sup> Cf. Agamben, 2003, p. 63 e ss.

<sup>165</sup> Agamben, 2003, p. 56. A tradução livre do francês é nossa.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

de partida, Agamben definirá o fenómeno «estado de excepção», enquanto “uma suspensão da ordem jurídica”<sup>168</sup>; a sua teoria usará este “sintagma (...) como termo técnico abrangente do conjunto coerente de fenómenos jurídicos que ela se propõe definir.”<sup>169</sup>.

Daí que, “as escolhas terminológicas nunca poderão ser neutras”<sup>170</sup>, muito menos pretender a uma pura objectividade, a opção por um termo constitui-se, desde logo, como “uma tomada de uma posição perante à natureza do fenómeno que nos propomos estudar, e quanto à lógica mais adequada à sua compreensão.”<sup>171</sup> Neste sentido, o nosso autor posiciona-se muito mais próximo da tradição alemã, que usa *Ausnahmezustand* (estado de excepção) e *Notstand* (estado de necessidade), do que da própria italiana ou da francesa, que preferem falar em *decretos de urgência* ou em *estado de sítio* (*état de siège*), político e fictício; em meio anglo-saxónico, *martial law* e *emergency powers* são as expressões mais correntes para designar esta espécie de fenómenos. De facto, «estado de sítio» e *martial law* são expressões cujo vínculo histórico com a situação de guerra é determinante, influenciando ainda hoje as respectivas aplicações técnicas, e portanto “revelam-se inadequados para definir a estrutura própria do fenómeno, requerendo para esse efeito dos qualificativos de «político» ou «fictício»”<sup>172</sup>. Estes atributos foram sendo acrescentados à noção de *état de siège* ao longo da sua história, resultado do aumento progressivo da quantidade de circunstâncias susceptíveis à sua aplicação, com o intuito de distinguir entre um estado de sítio efectivo ou militar – o seu âmbito originário – e um estado de sítio fictício ou político, proclamado em tempo de paz<sup>173</sup>. Elucidativa a este respeito é a origem, na doutrina revolucionária francesa, da curiosa e algo ambígua expressão «estado de sítio fictício»; que aparece pela primeira vez no decreto napoleónico de 24 de Dezembro de 1811, que prevê a possibilidade do Imperador declarar um *état de siège (fictif)* independentemente da situação efectiva de uma cidade assediada ou directamente ameaçada por forças hostis, “desde que as circunstâncias obriguem a dar mais força e acção à polícia militar, sem que seja necessário colocar o local em *état de siège*”<sup>174</sup>.

---

<sup>168</sup> *Ivi* p.15.

<sup>169</sup> *Ivi* p.14.

<sup>170</sup> *Ibidem*. A tradução livre do francês é nossa.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ivi* p.15.

<sup>174</sup> Reinach, T. *De l'état de siège. Étude historique et juridique*, Paris, 1885, p.109 citado em Agamben, 2003, p.15.

(*effectif*). Trata-se de uma passagem fundamental, que assinala a génese democrático revolucionária do moderno conceito de estado de excepção, pois desliga definitivamente a existência de uma situação extraordinária da factualidade, das suas condições materiais, da necessidade das circunstâncias. Diversamente, na tradição alemã, a utilização da expressão «estado de excepção» conquistou um espaço próprio nas teorias jurídica e política, munindo-se de uma especificidade técnica, abstraindo-se o suficiente da circunstância «guerra» para encontrar um princípio de autonomia conceptual, i. e. a ideia de suspensão do direito.

O autor aponta<sup>175</sup> como posição amplamente difundida entre jurisconsultos, a simples negação da legitimidade de uma teoria jurídica da excepção, pois o estado de necessidade que origina tal excepção é uma *quaestio facti*, determinada mais por vicissitudes históricas e políticas inerentes à sua condição factual e do que de preceitos genuinamente jurídicos. A famosa fórmula *necessitas legem non habet*, caracterizando nesta perspectiva instâncias juridicamente informes, aplicar-se-ia também a outras situações como a guerra civil, a insurreição ou o direito de resistência, colocando-as num ambíguo e paradoxal limiar entre o jurídico e o político. Uma teoria do estado de excepção, movendo-se justamente nesta raia obscura deverá, portanto, tentar compreender a diferença, ou a pretensa diferença, entre ambos, aproximando-se assim da natureza dos respectivos limites, da fronteira movediça e obscura onde se alicerça o seu objecto de estudo.

Então podemos identificar duas grandes correntes da concepção do estado de excepção, por um lado aquela que o inclui no domínio do sistema jurídico, e aquela que o considera exterior a este, ou seja como um fenómeno essencialmente político, ou em todo o caso extra-jurídico. A preocupação central da teoria schmittiana é, segundo Agamben, trazer e fixar o estado de excepção em solo jurídico; mesmo que seja nesta forma mínima da ordem que permanece no estado de excepção; “o que a teoria schmittiana traz de específico é justamente tornar possível uma tal articulação entre estado de excepção e ordem jurídica”<sup>176</sup>. “O estado de excepção não é um direito especial (como o direito de guerra), mas enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define-lhe o *limiar* ou o *conceito limite*.”<sup>177</sup> De facto, se pensarmos no axioma kelseniano: as excepções a uma norma enquanto tal, não existem, são produto da

---

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> Agamben, 2003, p. 58.

<sup>177</sup> *Ivi* p.15. O itálico é nosso.

fantasia ou de uma confusão entre *ser* e *dever ser*<sup>178</sup>; esta bizarra tese de Agamben ganhará outra clareza: a situação criada na excepção não pode ser definida nem como situação de facto nem como situação de direito. Então, “o estado de excepção é, neste sentido, abertura de um espaço onde a aplicação [da norma] e norma se encontram separadas e onde uma pura força de ~~lei~~ realiza (ou seja, aplica se des-aplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa.”<sup>179</sup>

Na excepção soberana não se trata de neutralizar ou controlar um excesso, mas antes de criar e definir o próprio espaço (τόπος) onde a ordem político jurídica pode ter valor, prevalecer, em soma existir. Daqui o ordenamento do espaço (questão que Schmitt trata como o “*nomos* da terra”<sup>180</sup>), da localização territorial da vigência do direito, não é só tomada da terra, ou constituição de uma ordem territorial, mas antes de mais, tomada do exterior.

## 5) O estado de excepção tornou-se a regra

“A tradição dos oprimidos ensina-nos que o «estado de excepção» em que vivemos é a regra. Deveremos chegar a um conceito de história que lhe corresponda. Teremos então pela frente, como nossa tarefa, a produção do estado de excepção efectivo.”<sup>181</sup> Eis a intuição de Benjamin, que Agamben acolherá e demonstrará com o exemplo do campo, como território, terra da excepção; afirma claramente que o campo, enquanto espaço de pura excepcionalidade, distingue-se inequivocamente de um simples espaço de reclusão, tal como Foucault magistralmente os descreveu, pelo que as estratégias de estudo deverão divergir consequentemente.

O primeiro capítulo de *État d'exception* parece incidir na questão das várias formas jurídicas do estado de excepção nas democracias constitucionais europeias. E também em como este procedimento recorrente de dar forma jurídica ao que por definição é juridicamente informe, fez com que o estado de excepção se generalizasse como paradigma de governo. Para Schmitt é precisamente a capacidade de decidir se

---

<sup>178</sup> Cf. Kelsen, 1945, p. 46 e ss.

<sup>179</sup> Agamben, 2003, p. 70.

<sup>180</sup> Cf. Schmitt, 1950, pp. 54 e ss.

<sup>181</sup> Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte*, 1942, p. 697 citado em Agamben, 2003, p. 98.

uma situação é normal ou excepcional, e portanto se as leis se aplicam ou não – pois a lei requer uma situação normal para a sua aplicação, que a soberania manifesta. Contra esta formulação da soberania, Benjamin afirma nas suas *Teses de Filosofia da História* que o estado de emergência tornou-se, de facto, na regra; e que só a abertura de um real estado de excepção poderá combater a escalada do Fascismo, aqui entendido como uma emergência niilista que suspende a lei, deixando vigorar apenas a força.

Analisando as situações factuais do recurso ao estado de excepção forma-se, início séc. XX mais precisamente em Itália (surgimento do “decreto-lei”), a *necessidade* aparece como “fonte primeira do direito”<sup>182</sup>. É desta perspectiva que o estado da excepção deixa de ser prerrogativa exclusiva da guerra e da defesa soberania do Estado, para se alargar a catástrofes naturais e crises financeiras. Logo este estado de necessidade que justifica a suspensão da constituição para prover às necessidades económicas da população, que neste contexto se (con)funde com o povo; ora as mais básicas e graves por conseguinte necessidades económicas são precisamente os recursos indispensáveis à subsistência da vida nua (ζωή) de cada indivíduo, ou seja a alimentação, hidratação e integridade física.

O exemplo do regime nacional-socialista, como um estado de excepção que durou 12 anos. Em 28 de Fevereiro de 1933, o *Fuher* promulga um decreto, baseado no famosíssimo artigo 48 da Constituição de Weimar que nunca foi revogado<sup>183</sup>. “Neste sentido, o totalitarismo moderno pode ser definido como a instauração, por meio do estado de excepção, de uma guerra civil legal, que permite a eliminação física não somente dos adversários políticos, mas também de inteiras categorias de cidadãos que, por uma ou outra razão, parecer ser não integráveis no sistema político.”<sup>184</sup>

A expressão «guerra civil legal» abre-nos o horizonte do movimento histórico político que estamos a tentar perceber, i. e. a universalização do estado de excepção como dispositivo de governo ordinário, ainda noutras palavras, o processo que leva a excepção a tornar-se a regra. Deste modo, a fusão impossível entre norma e realidade é operada de cada vez sob a forma da excepção. Em última análise, tal significa que para aplicar uma norma é necessário suspender a sua aplicação, produzir uma excepção. Desde de que o estado de excepção se tornou a regra, “não somente se apresenta mais

---

<sup>182</sup> Agamben, 2003, p. 34.

<sup>183</sup> Cf. *ivi*, p. 11.

<sup>184</sup> *Ibidem*.



como uma técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas deixa também vir á luz a sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica.”<sup>185</sup>

## **6) O fenómeno**

O ponto de partida que o nosso autor assume para a empresa filosófica de elaborar “uma teoria coerente do estado de excepção”<sup>186</sup>, seria exactamente o mesmo que um jurisperito de direito público assumiria, ou seja, um problema concreto do direito positivo. Pese embora, o jurista, pela índole da sua ciência, terá um começo muito mais confortável do que o filósofo, pois aparentemente, quer o problema quer a solução, se situam ao interno do domínio técnico da sua disciplina. Por seu lado o filósofo ver-se-á a braços com, como veremos ao longo do deste trabalho, com discursos de várias disciplinas que não a estritamente filosófica, com diversos paradoxos, questões aporéticas e respostas imprecisas, com uma tradição livresca monumental, que tornarão o seu labor pesado, incómodo, periclitante. Tal será o preço a pagar por uma amplitude de perspectiva e por uma resolução satisfatória de tão complexo problema, virtudes de que, segundo Agamben, as abordagens técnico-jurídicas carecem.

De facto, nas hodiernas democracias, pautadas pelo celeberrimo modelo teórico da soberania do direito, a proclamação do estado de excepção é um, entre vários, instrumento jurídico colocado à disposição dos governantes. Como sabemos é a constituição, enquanto fixação de um conjunto de normas essenciais, que fundamenta o estado de direito, que estabelece as directrizes para a sua governação e que institui os meios a ela necessários e convenientes. Portanto, é o texto constitucional que disponibiliza ao poder executivo a declaração do estado de excepção como um, e talvez o mais importante entre todos, instrumento de governação. Este é o fenómeno do direito positivo em que a jurisprudência instituída, constrangida pela sua natureza científica a tomá-lo por um axioma, alicerçará os seus raciocínios e, logo, as suas conclusões e as suas previsões. Será então o mesmo fenómeno, nas suas concretude histórica e

---

<sup>185</sup> *Ivi* p. 18.

<sup>186</sup> *Ivi* p. 9.

pertinência actual, que a filosofia, atribuindo-lhe análoga função despoletadora, avocará como ponto de abalada das suas indagações. No entanto, como já acenámos, a ciência jurídica está limitada á positividade do direito, logo as suas investigações não se afastarão muito da determinação de alguns critérios e formalidades acerca da proclamação e da duração de um estado de necessidade, de um *état de siège* ou da *martial law*, deixando intacto o núcleo da questão, i.e. a excepção à lei que tais estados representam.

Uma teoria do estado de excepção não encontra o seu sentido e a sua pertinência apenas num âmbito académico ou intelectual. Não obstante o seu interesse e fertilidade, que com o nosso presente esforço tentamos ilustrar, uma teoria da excepção à lei, concerne directa e imediatamente a nossa vida quotidiana, a nossa actualidade, enquanto membros de uma comunidade política, enquanto indivíduos de uma sociedade, enquanto cidadãos de um estado de direito. Basta olharmos para proeminentes acontecimentos políticos actuais para descobrirmos exemplos concretos da aplicação do estado de excepção, sob as mais diversas formas, como instrumento de governação nas democracias liberais em situações de crise ou de gravidade extrema. A teoria do estado de excepção é a condição preliminar para definir a relação que liga, e simultaneamente abandona a vida à lei. Pois justamente o estado de excepção é o dispositivo que a *captura fora*<sup>187</sup>.

Este é o verdadeiro alcance da tese de Benjamin que Agamben desenvolve, de que o estado de excepção tornou-se a regra. No *status quo (locus)* da política e governação actual, tornou-se, por via do tal processo histórico de generalização da excepção, é impossível discernir o estado de natureza do estado de direito, o direito da violência, a norma da decisão. De tal maneira que o resultado do desenvolvimento deste processo, é a emergência de espaços<sup>188</sup> (τόπος) nas organizações políticas, portanto instituídos, onde a produção da anomia e da identificação absoluta entre violência e direito, asseguram a perpetuação, o funcionamento e a difusão.

---

<sup>187</sup> Segundo o significado etimológico de «excepção»: do latim *ex capere*, prender fora. Cf. Agamben, 1995, p. 21 e ss.

<sup>188</sup> Eis a figura do *campo* que Agamben explora como exemplo do paradigma político moderno, o território onde a vigência da excepção ganha finalmente corpo. Cf. a propósito *Che cos'è un campo?* in Agamben, 1996, pp. 35 – 41.

## V – Conclusões

*“Um dia, a humanidade brincarà com o direito como as crianças brincam com os objectos obsoletos, não para devolvê-los ao seu uso canónico, mas para se libertarem definitivamente dele.”*

Agamben, 2003, p. 109.

### 1) *Éthos* crítico

Não obstante o tardio arreigamento do conceito de «crítica» no glossário filosófico, com o momento kantiano, a sua definição como *ἔθος*, i. e., a sua transposição para chão político<sup>189</sup>, dotará a extrapolação histórica da nossa análise de maior destreza. Foi justamente a actividade deste *ἔθος* crítico que tentámos evidenciar nos três autores trabalhados, em particular no tratamento das questões da excepção e do poder. Estes problemas permitiram-nos destrinçar, em cada autor, dois horizontes críticos: um filosófico ou teórico e o outro político ou prático, ambos definidos pela respectiva teleologia histórica.

Então, partindo desta contextura teleológica do *ἔθος* crítico e percorrendo ainda uma senda foucaultiana, veremos como “uma das mais antigas funções do filósofo ocidental [...] é *colocar um limite ao excesso de poder*, à superprodução de poder, de cada vez e em todos os casos em que esta superprodução”<sup>190</sup> ameaça tornar-se um despotismo ou uma tirania. Foucault individua um triúnviro de arquétipos<sup>191</sup> deste “perfil anti-déspota do filósofo”<sup>192</sup> que no “Ocidente, desde a Grécia, veremos [...] rodar e substituir-se uma à outra”<sup>193</sup> ao longo da história da filosofia. O legislador, o pedagogo e o cínico são as modalidades clássicas em que a filosofia cumpre a sua função crítica – leia-se política – face aos poderes instituídos. “O filósofo foi anti-déspota quando definia o sistema de leis segundo o qual, numa cidade, o poder deveria ser exercitado e quando fixava os limites legais dentro dos quais o poder podia ser exercitado sem perigo: é o papel do filósofo legislador. Foi o papel de Sólon. No fundo, a filosofia grega começou a separar-se da poesia e a prosa grega começou a delinear-se

---

<sup>189</sup> Vide *supra* Cap. I.

<sup>190</sup> Foucault, 2006c, p. 206. O itálico é nosso.

<sup>191</sup> Numa conferência, que pronuncia em Tóquio corria o ano de 1978 intitulada, *A filosofia analítica da política* in *ivi*, pp. 204 – 218.

<sup>192</sup> *Ivi*, p. 206

<sup>193</sup> *Ibidem*.

precisamente no momento em que Sólon, com um vocabulário ainda poético, formulou as leis que se tornariam a prosa própria [...] da história helénica; segunda possibilidade: o filósofo pode ser o anti-déspota fazendo-se conselheiro do príncipe, ensinando-lhe aquela sabedoria, aquela virtude, aquela verdade que lhe permitirão, quando assumir o governo, de não abusar do próprio poder. É o filósofo pedagogo; é Platão em peregrinação a Diógenes o Tirano; enfim terceira possibilidade: o filósofo pode ser o anti-déspota afirmando que, apesar de tudo, quaisquer que sejam os abusos que o poder possa exercer [...] precisamente enquanto filósofo, ele permanecerá independente do poder, seja na prática ou no pensamento filosófico. Rirá do poder. Eram os cínicos”<sup>194</sup>.

Assim, desde os alvares da filosofia, “veremos esboçar-se uma oposição significativa entre o filósofo e o príncipe, entre reflexão filosófica e exercício do poder.”<sup>195</sup> Será pois em tal território conflituoso que aquela ciência prática – a filosofia política – afundará o seu raizame, assim como será de uma posição de combatente que o *amigo* da sabedoria mirará o seu *inimigo*<sup>196</sup>. É neste rasgo polémico, no sentido etimológico do termo<sup>197</sup>, que a génese da filosofia política se acerca intimamente ao ἔθος crítico há pouco descrito. De facto, a ciência política grega “surge, de uma maneira geral, como uma indagação sobre a ordem no seio da vida humana e, consequentemente, também sobre a desordem em que esta vida pode cair. E é neste sentido que a ἐπιστημὴ πολιτική assume um carácter essencialmente combativo, polémico. Ela é, na sua essência, marcada por um combate, por um πόλεμος: um combate *pela* ordem e *contra* a desordem na vida humana.”<sup>198</sup> Ora, mais do que os particulares objectos da polémica, vicissitudinários do ambiente histórico, importa reter o inevitável movimento de resistência histórica em que o filósofo da política se vê comprometido, devido simplesmente à natureza da sua arte. Daí que, o procedimento de tal ofício, independentemente – para já – dos variegados conteúdos de que se ocupará e para que seja eficaz no almejo de resultados concretos, exige uma postura radical ao seu praticante. A liberdade e a radicalidade do questionamento filosófico foram características que o definiram ao longo de toda a sua história, desde a aurora grega ao crepúsculo pós-moderno. Daí que, frequentemente, as formas de saber produzidas por este questionamento, sem exclusão daquela crítica, se traduzem numa discursividade

---

<sup>194</sup> *Ibidem*, a tradução livre do italiano é nossa

<sup>195</sup> *Ivi* p. 207.

<sup>196</sup> Para a importância do conceito de inimigo para a definição do político cf. Schmitt, 1932, pp. 101 e ss.

<sup>197</sup> Do grego πόλεμος – combate, batalha, peleja.

<sup>198</sup> Sá, 2009, p. 30.

sobre as mais diferentes sortes de limites, inclusivamente da própria noção de *limite*. Leia-se a proposição «sobre» na sua ambiguidade sinonímica: o intempestivo discurso, mordaz nos seus ataques e sanhoso nos anteparos, não só fala sobre – acerca de – o limite, como sobre – em cima, a partir de – o mesmo limiar.

## **2) O fenómeno da excepção na actualidade**

O segundo dos objectivos principais desta conclusão, é tão simplesmente, tentar perceber, ou se quisermos aplicar, ao nível fenoménico, na efectiva prática governativa actual, os diagnósticos críticos do pensamento político de Agamben, nomeadamente sobre este processo histórico-político descrito como a generalização do estado de excepção. É justamente o alcance crítico desta análise agambeniana, que fez com que a escolhêssemos para que, em jeito de exemplo, fosse desenvolvida nestas conclusões. Em última instância, o autor pretende mostrar com esta tese que no “estado de excepção em que vivemos, o fundamento escondido da Lei vem á luz e a própria Lei entra num estado de perpétua suspensão”<sup>199</sup>. Assim, segundo o nosso autor, a criação de um permanente estado de excepção tornou-se a tarefa preferencial dos Estados modernos, inclusivamente os que se dizem democráticos, transformando-se numa efectiva técnica de governo<sup>200</sup>.

De acordo com dados estatísticos de um relatório das Nações Unidas do final dos anos noventa<sup>201</sup>, “desde 1 de Janeiro de 1985 a Maio de 1997, cem Estados e territórios tomaram medidas que se constituem como proclamação, alargamento, manutenção ou conclusão de regimes de emergência”<sup>202</sup>. «Situação de emergência», «estado de sítio», «estado de urgência», «estado de prontidão», «estado de guerra interna», «suspensão de garantias», «lei marcial», «poderes especiais» e «recolher obrigatório»<sup>203</sup>, tais são as designações sob as quais o nosso fenómeno se manifesta, veemente e globalmente, tornando-o um facto presente no nosso quotidiano, uma

---

<sup>199</sup> Agamben, 2005, p. 260.

<sup>200</sup> Cf. Agamben, 2003, p. 25 e ss.

<sup>201</sup> Relatório E/CN.4/Sub.2/1997/19/Add.1, de 9 Junho, parágrafo 6, citado em Gil, 2010, p. 92.

<sup>202</sup> Gil, 2010, p. 92.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

efectiva e comum estratégia de governo, cujas essência, razões teóricas, causas e implicações práticas estamos bem distantes de compreender.

Passando da superficialidade do ponto de vista de um relato de uma instância arbitral de direito internacional para a concretude de uma perspectiva política intra-estatal, analisemos um caso que, pelo mediatismo e localização geográfica, não pode deixar de nos ser familiar. As medidas adoptadas pela administração Bush logo após o 11 de Setembro de 2001, por exemplo, manifestam claramente esta criação voluntária e unilateral de um estado de excepção, da parte de um poder governamental, para afrontar e superar uma situação crítica. A *military order* editada pelo presidente dos Estados Unidos em 13 de Novembro de 2001<sup>204</sup>, que autoriza a detenção indefinida e o processo perante *military commissions* (a não confundir com os tribunais militares previstos pelo direito de guerra) qualquer indivíduo suspeito de implicação em actividades terroristas, assenta precisamente numa suspensão integral das liberdades e direitos fundamentais garantidos pela constituição, aos cidadãos americanos, e por tratados bilaterais ou internacionais<sup>205</sup>, aos estrangeiros. Esta decisão do presidente Bush, emanada, e de certo modo também legitimada, após a aprovação pelo Senado do *USA Patriot Act* em 2 de Outubro, veio amplificar os poderes extraordinários, de constituição e jurisdição dos tais suspeitos de atentar contra “a segurança nacional dos Estados Unidos”<sup>206</sup>. O que no *USA Patriot Act* ainda é uma prerrogativa exclusiva do poder judicial, na *military order* é disponibilizada também ao poder executivo, o que no diploma é temporário, no decreto é indefinido<sup>207</sup>. Esta articulação estratégica entre um texto legislativo, aprovado por um órgão representativo do povo, e um decreto, i.e. uma decisão, emanada autonomamente pelo chefe do executivo caracteriza a técnica de governação pelo estado de excepção nos Estados modernos.

Aproximando ainda mais, espacial e temporalmente, o âmbito dos exemplos à nossa presente circunstância, evocamos o monumental e inaudito dispositivo de segurança de que o território nacional foi palanque, devido a uma cimeira da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), decorrida em Lisboa em Novembro de 2010. Pese embora o carácter excepcional da totalidade das providências

---

<sup>204</sup> Exemplo citado em Agamben, 2003, p.13.

<sup>205</sup> Neste caso, e se lhes atribuíssemos algum valor jurídico, até os direitos humanos dos tais suspeitos de terrorismo seriam suspensos; o que, implicitamente, significa que lhes seria negada a própria humanidade.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

<sup>207</sup> Por exemplo, o tempo de detenção injustificada do suspeito (não arguido), portanto a inversão do princípio do ónus da prova, está limitado a sete dias no *Patriot Act*, enquanto no decreto presidencial é “*indefinite detention*” (cf. *ibidem*).

que constituíram o dispositivo, gostaríamos de focar a atenção numa dessas medidas em particular, que, a nosso ver, é bastante ilustrativa da ideia de suspensão de uma prerrogativa jurídica com que iremos trabalhar: a reposição do controlo das fronteiras. Cerca de nove dias antes daquela cimeira foi publicada no Diário da República a *Resolução do Conselho de Ministros n.º 86/2010*<sup>208</sup>, aprovada em 28 de Outubro de 2010, firmada pelo chefe do executivo, em que “ (...) o Conselho de Ministros resolve:

1 — Estabelecer que no período compreendido entre 16 e 20 de Novembro de 2010 é reposto o controlo documental em todas as fronteiras portuguesas (...) ”<sup>209</sup>. Trata-se uma decisão que suspende temporariamente o Código de Fronteiras Schengen, comum a todos os estados da Comunidade Europeia e vigorando em Portugal desde 15 de Março 2006<sup>210</sup>, ao abrigo de um artigo de competência administrativa da nossa Constituição<sup>211</sup> e de um outro interno ao próprio Código suspenso<sup>212</sup>. É certo que tratando-se da suspensão de um tratado de direito internacional, a questão desvia-se um pouco da perspectiva intra-estatal, i.e. a que mais interessa ao nosso trabalho; não obstante a discrepância de ambos os quadros institucionais, as formas legal e administrativa da decisão suspensória é idêntica no direito internacional e no direito do Estado. Por outro lado, o contraponto com o *modus operandi* institucional da suspensão de direito internacional pode aportar à nossa perspectiva profícuas pistas. A causa desta “medida de excepção”<sup>213</sup> é precisamente a “manifesta (...) *necessidade* de garantir a segurança interna”<sup>214</sup> e a sua finalidade, “*prevenir* a entrada no País de cidadãos ou grupos referenciados como habituais causadores de conflitos ou alterações da ordem pública ou cujos comportamentos sejam susceptíveis de comprometer a segurança”<sup>215</sup>. O meio pelo qual o governo se propõe de atingir este escopo, i.e. a medida excepcional

<sup>208</sup> *Diário da República, 1.ª série — N.º 218 — 10 de Novembro de 2010, p. 5083*

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> Trata-se da data da última actualização do regulamento. Portugal aderiu, juntamente com a sua vizinha Espanha, aos acordos do «espaço Schengen» em 25 de Junho de 1991.

<sup>211</sup> *Constituição da República Portuguesa – VII Revisão Constitucional* [2005], Artigo 119º, alínea g. Mediante uma breve pesquisa que realizámos, parece ser a «cobertura», o enquadramento constitucional de grande parte – na totalidade dos poucos casos que, aleatoriamente, revimos – dos actos resolutivos do Conselho de Ministros.

<sup>212</sup> *Regulamento comunitário n.º 562/2006*, Artigo 23º, n.º 1, citado em *Diário da República, 1.ª série — N.º 218 — 10 de Novembro de 2010, p. 5083*.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> *Ibidem*. O itálico é nosso. É óbvio que a causa «material» da medida excepcional é a própria realização da cimeira em território português: “Considerando a dimensão, visibilidade mediática e complexidade do evento, com representações ao mais alto nível dos 28 Estados membros, dos restantes países parceiros e das organizações participantes, é manifesta a necessidade de garantir a segurança interna” (*ibidem*); porém tal não é a causa jurídico-política do acto legislativo, esta não poderá depender da vicissitude de um facto, mas da consequencial situação jurídica e política criada, numa palavra, será uma causa formal.

<sup>215</sup> *Ibidem*. O itálico é nosso.

em si, é, então, “repor o controlo documental em todas as fronteiras portuguesas durante o período da realização deste evento”<sup>216</sup>. Se, do ponto de vista da causalidade formal, esta suspensão de um tratado internacional, evocando a necessidade de garantir a ordem pública, é em tudo idêntica ao procedimento da criação de um estado de excepção intra-estatal, da óptica dos fins a diferença é muito vincada. De facto, a prevenção da perturbação de uma situação normal, juridicamente não é suficiente para que um Estado soberano declare um estado de excepção, em que é a Constituição a ser suspensa. É necessário para isso que a situação de normalidade já esteja quebrada, e que a finalidade última seja a sua reposição. Outro aspecto, neste caso, comum ao direito internacional e ao direito do estado, e de extremo interesse para as nossas indagações, é que a possibilidade jurídica da interrupção temporária da vigência do texto legislativo está prevista por um artigo desse mesmo código. Ou seja, a suspensão de uma ordem jurídica é uma modalidade da respectiva aplicação, o que constitui o paradoxo que Agamben enuncia da seguinte maneira: “*A norma aplica-se à excepção desaplicando-se, retirando-se dela.*”<sup>217</sup> No que concerne um estado de direito, referimo-nos à sua Constituição, quando prevê a proclamação de um «estado de emergência» ou de um «estado de sítio» que suspenda a sua própria vigência. No exemplo da suspensão do Código de Fronteiras Schengen, a resolução governativa que a actualiza evoca para o efeito o “n.º 1 do artigo 23.º do referido regulamento”<sup>218</sup> nos termos do qual “o controlo das fronteiras pode ser reintroduzido a título excepcional e durante um período de tempo limitado, em caso de ameaça grave à ordem pública e à segurança interna.”<sup>219</sup> Para concluir o exame deste caso particular, e ainda numa óptica comparativa, analisemos a discrepância do enquadramento institucional entre o direito internacional e o estado de direito, onde emerge com toda a clareza o vetusto problema da frágil vigência do direito internacional<sup>220</sup>. Na constituição portuguesa, a decisão sobre o estado de sítio ou o de emergência é da competência do chefe de estado e carece de autorização do parlamento<sup>221</sup>, devendo o governo apenas ser «ouvido» neste processo. Portanto, estão envolvidos no processo decisório os dois principais órgãos de soberania da república democrática, o seu Presidente, símbolo da unidade do estado soberano, e o

---

<sup>216</sup> *Ibidem.*

<sup>217</sup> Agamben, 1995, p.22. A tradução livre do italiano é nossa.

<sup>218</sup> *Diário da República, 1.ª série — N.º 218 — 10 de Novembro de 2010, p. 5083.*

<sup>219</sup> *Ibidem.*

<sup>220</sup> Sobre este problema, em língua portuguesa e em jeito de epílogo introdutivo, vide, o texto *Será possível um verdadeiro direito internacional* in Moncada, 2004, pp. 203 – 234.

<sup>221</sup> Cf. *Constituição da República Portuguesa – VII Revisão Constitucional* [2005], Artigo 138º.



seu parlamento, órgão legislativo e máximo representante da soberania popular, sendo que o poder executivo é mantido exterior a este procedimento jurídico-político. Como já acenámos o recurso ao Artigo 138º é justificado mediante uma situação grave, excepcional, em que está ameaçada a normal vigência do ordenamento jurídico. Assim, nunca este processo poderia ser justificado por uma finalidade exclusivamente preventiva, muito menos despoletado por um acto administrativo do executivo, como aconteceu no caso que estamos a examinar. O que nos leva a concluir, sem pretensão de possuir a certeza, que o processo de suspensão do direito internacional é de muito mais ligeira, e talvez frequente, aplicação, do que a proclamação de um estado de excepção intra-estatal, residindo precisamente na soberania sobre um território determinado como garante do direito que lá vige, a razão para isso; a mesma razão que leva alguns juristas a colocar em causa a possibilidade de um verdadeiro direito internacional.<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup>Cf. Moncada, 2004, pp. 204 e ss.

## **BIBLIOGRAFIA**<sup>223</sup>

### **Primária:**

**Agamben, Giorgio,**

- [1990] *A comunidade que vem*, Presença, Lisboa, 1993.
- [1995] *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005.
- [1996] *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- [1998] *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.
- [2003] *État d'exception. Homo sacer II, 1*, Seuil, Paris, 2003.
- [2005] *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, 2010
- [2006] *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, 2006.
- [2007] *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.
- [2008a] *Signatura rerum. Sul método*. Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- [2008b] *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

**Foucault, Michel,**

- [1961] *Storia della folia nell'età classica*, BUR, Milano, 1998.
- [1966] *Le parole e le cose. Un' archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano, 1998.
- [1969] *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, BUR, Milano, 1998.
- [1971] *A ordem do discurso*, Relógio d' Água, Lisboa, 1997.
- [1975] *Sorvegliare e Punire. Nascita della prigionia*, Einaudi, Torino, 2006.
- [1976] *La Volontà di Sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2008.

---

<sup>223</sup> Cita-se entre parêntesis rectos o ano de edição dos textos no original. Nas notas de rodapé, as obras são referidas com esta data. O número de página remete para a edição que utilizámos e que se menciona na presente bibliografia.

- [1984a] *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità* 2, Feltrinelli, Milano, 2008.
- [1984b] *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, Feltrinelli, Milano, 2008.
- [1997] *É preciso defender a sociedade. Curso no Collège de France (1975 – 1976)*, Livros do Brasil, Lisboa, 2006.
- [1999] *Gli anormali, Corso al Collège de France (1974 – 1975)*, Feltrinelli, Milano, 2009.
- [2004a] *Sicurezza, territorio e popolazione. Corso al Collège de France (1977 – 1978)*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- [2004b] *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Akal, Madrid, 2009.
- [2004c], *Philosophie – anthologie*, Gallimard, Paris, 2004
- [2006a] *Ditos e escritos IV – Estratégia, Poder – Saber*, Forense Universitária, Petrópolis, 2006.
- [2006b] *O que é um autor*, Nova Vega, Lisboa, 2006.
- [2006c] *L'impazienza della libertà. Antologia*, Feltrinelli, Milano, 2006.

### **Schmitt, Carl,**

- [1921] *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- [1922], *Teologia Politica* in *Le categorie del “politico”*, Il Mulino, Torino, 2003.
- [1923] *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- [1926] *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Tecnos, Madrid, 2008.
- [1932] *Il concetto del político* (trad. ed. de 1963), in *Le categorie del “politico”*, *op. cit.*
- [1934a] *Legalità e legittimità*, in *Le categorie del “politico”*, *op. cit.*
- [1934b] *I tre tipi di pensiero giuridico*, in *Le categorie del “politico”*, *op. cit.*
- [1950] *Il nomos della Terra*, a cura di F. Volpi e E. Castrucci, Milano, Adelphi, 1991.
- [1963] *Teoria del Partigiano – integrazione al concetto del político*, Adelphi, Milano, 2005.
- [1972] *Premessa alla edizione italiana* in *Le categorie del “politico”*, *op. cit.*

## Secundária:

Álvarez, P. L. e Muñoz, J. (org. de), [2000] *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, 2000.

Bazzicalupo, Laura, [2010] *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma, 2010.

Benjamin, Walter, [1921] *Per la critica della violenza*, Alegre, Roma, 2010.

- [1928] *Origem do drama trágico alemão*, Assírio Alvim, Lisboa 2004.

Deleuze, Gilles, [1963] *A filosofia crítica de Kant*, Edições 70, Lisboa, 1994

- [1965] *Nietzsche*, Edições 70, Lisboa, 1994.

- [1968] *Difference et repetition*, Puf, Paris, 1968.

- [1986] *Foucault*, Vega, Lisboa, 1992.

Deleuze, Gilles e Guattari, Felix, [1972] *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 2002.

- [1991], *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 2005.

Dreyfus, H., e Rabinow, P., [1986] *Michel Foucault – Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Press, Sussex, 1986.

Durantaye, Leland De la [2009], *Giorgio Agamben: a critical introduction*, Stanford University Press, 2009.

Ewald, François, [1980] *Foucault – A Norma e o Direito*, Vega, Lisboa, 1993.

Franzé, Javier, [2004] *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber e Schmitt*, Catarata, Madrid, 2004.

Gil, João Afonso, [2010] *O Estado de Excepção na Teoria Política Internacional*, Bicho do mato - Bond, s/ local, 2010.

Kant, Immanuel, [1784] *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?* in *A paz perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, Lisboa, 1995.

Kelsen, Hans, [1945] *Teoria generale del diritto e dello Stato*, ETAS, Perugia, 2000.

Ojakangas, Mika, [2001] *Sovereign and plebs: Michel Foucault meets Carl Schmitt*, Telos, issue 119, 2001.

- [2005] *Impossible dialogue in Bio-power. Agamben and Foucault*, Foucault Studies, nº2, Helsinki, 2005 (disponível em [www.diis.dk](http://www.diis.dk)).

Prozorov, Sergei, [2004] “*The Ethos of insecure life: Schmitt, Foucault Kundera and the point of the political*” paper presented at the 5ª Pan European International Relations Conference, Hague, 2004 (disponível em [www.diis.dk](http://www.diis.dk)).

- [2006] “*Liberal enmity: the figure of the foe in the political ontology of liberalism*” in *Millenium – Journal of International Studies*, Vol. 35, nº 1, pp 75 – 99, Sage, 2006.

- [2007] *Foucault, Freedom and Sovereignty*, Ashgate, Aldershot, 2007.

Sá, Alexandre Franco de, [2001] *Soberania e Poder total. Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro* in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 20, 2001, pp. 427 – 460.

- [2004] *Um olhar teológico-político sobre o liberalismo contemporâneo* in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 25, 2004, pp.63 – 94.

- [2005a] Entrada *Excepção* in *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, Instituto de Filosofia da Linguagem Universidade Nova de Lisboa, (disponível na internet em [www.ifl.pt](http://www.ifl.pt)).

- [2005b] Entrada *Biopolítica* in *loc. cit.*

- [2005c] Entrada *Teologia Política* in *loc. cit.*

- [2009a] *O poder pelo poder – ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009.

- [2009b] *Do Decisionismo à Teologia Política. Carl Schmitt e o Conceito de Soberania*, Lusosofia / UBI, Covilhã, 2009 (disponível em [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)).

Strauss, Leo, [1959] *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Puf, Paris, 2010.

Strauss, Leo, e Cropsey, Joseph, [1963] *Histoire de la philosophie politique*, Puf, Paris, 1994.

Villascañas, José Luis, [2008] *Poder e conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

### **Subsidiária:**

*Constituição da República Portuguesa – VII Revisão Constitucional* [2005] (disponível em [www.parlamento.pt](http://www.parlamento.pt)).

VV. AA., coord. A. Caillé, C. Lazzeri e M. Senellart, [2001] *História Crítica da Filosofia Moral e Política*, Verbo, Lisboa, 2005.

VV. AA., [1993] *Michel Foucault – uma analítica da experiência*, Revista de Comunicação e Linguagens da Universidade Nova de Lisboa, nº 19, Cosmos, Lisboa, 1993.

VV. AA., coord. W. Sachs, [1992] *Dicionário do Desenvolvimento – guia para o conhecimento como poder*, Vozes, Petropolis, 2000.

VV. AA, [1999] *Dicionário prático de filosofia*, Terramar, Lisboa, 1999.

Aristóteles, *Política*, Vega, Lisboa, 1998.

Arendt, Hannah, [1961] *Entre o passado e o futuro. Oito exercícios sobre o pensamento político*, Relógio d'Água, Lisboa, 2006.

Aurélio, Diogo Pires, [1998] *A vontade de sistema. Estudo sobre filosofia política*, Edições Cosmos, Lisboa, 1998.

Bataille, Georges, [1957] *O Erotismo*, Antígona, Lisboa, 1988.

- [1976] *La sovranità*, SE, Milano, 2009.

Canguilhem, Georges, [1966] *Le normal et le pathologique*, Puf, Paris, 2009.

Carvalho, Mário Santiago de, [2002] *O problema da habitação*, Coimbra, Colibri, 2002.

Cioran, E. M., [1960] *História e utopia*, Bertrand, Lisboa, 1994.

Clausewitz, Carl von, [1832] *Della Guerra*, Einaudi, Torino, 2000.

Colli, Giorgio, [1975] *O nascimento da filosofia*, Edições 70, Lisboa, 1998

Debord, Guy, [1967] *La société du spectacle*, Gallimard, Paris, 1992.

Eribon, Didier, [1989] *Michel Foucault – 1926-1984*, Livros do Brasil, Lisboa, 1990.

Espada, João Carlos e Rosas, João Cardoso, [2004] *Pensamento político contemporâneo. Uma introdução*, Bertrand, Lisboa, 2004.

Esposito, Roberto, [2004] *Bios. Biopolitica e Filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.

- [2002] *Imunitas*, Einaudi, Torino, 2002.

Feuerbach, Ludwig, [1841] *A essência do cristianismo*, Gulbenkian, Lisboa, 2002.

Galbraith, Jonh K., [1983] *A anatomia do poder*, Edições 70, Lisboa, 2007.

Hegel, [1821a] *Introdução à história da filosofia*, Arménio Amado Editor, Coimbra, 1980.

- [1821b] *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, J. Vrain, Paris, 1975.

-[1830] *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bompiani, Milano, 2000.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, [1651] Everyman, London-Vermont, 1994.

Husserl, Edmund, [1910] *A filosofia como ciência do rigor*, Atlântida, Coimbra, 1965.

Kaufmann, Arthur, [1997] *Filosofia do direito*, Gulbenkian, 2004.

Kirk, Raven e Schofield, [1957] *Os filósofos pré socráticos*, Gulbenkian, Lisboa, 1994

- Lyotard, Jean François, [1979] *A condição pós-moderna*, Gradiva, Lisboa, 1989.
- Magalhães–Vilhena, Vasco de, [1984] *O problema de Sócrates – o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, Gulbenkian, Lisboa, 1984.
- Moncada, Luís Cabral de, [2004] *Estudos de Filosofia do Direito e do Estado*, Vol. II, INCM, Lisboa, 2004.
- Nietzsche, F., [1887] *A Genealogia da Moral*, Guimarães Editores, Lisboa, 1997.
- Pereira, Miguel Baptista, [1977] *Originalidade e novidade em filosofia – a propósito da experiência e da história*, separata da revista *Biblios*, LIII, FLUC, Coimbra, 1977.
- Platão, *República*, Gulbenkian, Lisboa, 2001.
- *Fédon*, Lisboa Editora, Lisboa, 1998.
  - *Le Politique*, Garnier Frères, Paris, 1969.
  - *Les Lois*, Gallimard, Paris, 1997.
- Reale, G., Antiseri, D., *História da Filosofia – Vol. I*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1990.